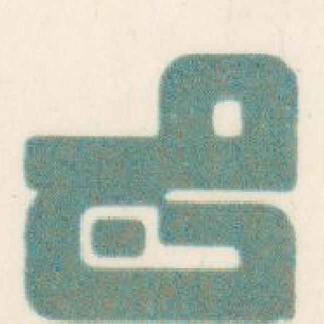
شانتال ميلون دلسول

ترجمة

د. جورج كتورة

الافكار السياسية في القرن العشرين



السياسات الاقتصادية الجديدة الأخرى في الاتحاد السوفياتي وهي سياسات ظهرت في العقود التالية على الأولى، بعثت على التفكير من قبل الانتلجنسيا الغربية المتمركسة في الثمانينات كما أنها حملت ربما أيضاً القيادة الصينية وأخيراً غوربتشوف على اتخاذ الدرس منها. أما الآن فإنها لا تعتبر مثلاً لأحد طالما أن هالة الايديولوجيا كانت جد كبيرة. إنها لم تؤدي وبعد أن عرفت في أوروبا الشرقية، إلا لتعزيز ما كان سائداً في أفكارهم من حيث قناعتهم بالحرية الاقتصادية بالمقارنة مع الجماعية.

لم يكن لينين هو الذي وضع شخصياً حداً للسياسة الاقتصادية الجديدة. فقد توفي في كانون الثاني / 1924، ولا يمكن لأحد أن يؤكد وان يكون على يقين ما إذا كان لينين قد اختار متابعة تجربة لم يكن ليرقى أدنى شك لنجاحها ـ إلا أن الحزب قد اختار طريقاً آخراً للنجاح. وبالتالي فإن ستالين هو من قدم للاستبداد فرصة للانتشار والتحرك قدماً، وهو الذي أعطى الايديولوجيا التي أسيء استخدامها قوة ودفعاً جديدين. ثم ان لينين الذي برهن للمرة الأولى قدرة النظرة الفائقة على استلام الحكم حتى لو كانت الوقائع مغايرة لمقاصده، وقدرة على السير وسط التناقضات، لينين الذي أوجد التوتاليتارية سياسة، لينين هذا لم تكن تعدمه القدرة على التبصر فيما خص طبيعة العمل الذي يقوم به بالمقارنة مع الآمال الماضية. فالملاحظات التي حررها تماماً في نهاية العام 1922 تشهد على شدة وضوح رؤيته فيما خص حقيقة النظام السوفياتي. إن جهاز الدولة، كما قال، لم يكن قد بلغ كل ما يريده مقارنة مع النظام القيصري: «أليس هو الجهاز نفسه الذي استعرناه في روسيا من النظام القيصري وهو الذي نحاول الآن أن نلمعه بطلاء سوفياتي؟...). إننا نطلق على الجهاز الذي لدينا اسم جهازنا مع أنه جهاز غريب بالواقع ويمثل مزيجاً من البقايا البرجوازية والقيصرية» (الأعمال الكاملة ج 36 ص 619 ـ تتمة الملاحظة ليوم 30 ديسمبر / كانون الأول 1922). وبالطبع فإن لينين قد اعتقد بأن هذا الموقف قد أملته الظروف: إن فترة الحرب والمجاعة لم تسمح بقيام اصلاح عميق في الجهاز القديم البالي (المرجع السابق ص 609). فالملاحظات لا تعبر إلا عن خيبات الأمل. ومن الواقع أيضاً أن كابوس الاستبداد القديم كان ما زال حياً، وبأن الغموض الذي يشوب طبيعة الدولة الماركسية ـ اللينينية لم يكن قد زال بعد.

وأما عند تروتسكي فإن الخيبة ستبدو أكثر وضوحاً مما هي عند لينين. علماً أن تروتسكي قد وضع ملاحظاته في المنفى بعد أن تولى ستالين زمام السلطة.

لذلك لا يمكننا أن نسقط عن انتقاداته خشونة المنهزم. فقد كان تروتسكي وفي التاريخ الثوري هامشياً إلى حد ما. ثم أنه قد حافظ على حسه النقدي حتى لو لم تكن أفكاره الخاصة بعيدة عن المثاليات. فقد كان الوسواس الذي شغله على الدوام: تخليص البلاد من الانحطاط البيروقراطي. ان تروتسكي هو عدو المركزة المبالغ فيها. لقد شعر تروتسكي كما شعر لينين أيضاً بأن الثورة قد خلقت جهاز الارهاب القديم والمرعب. وفي حين انصبت خيبة أمل لينين عبر سلسلة من التساؤلات التي لم يجد عليها جواباً، اعتقد تروتسكي بأنه قد وجد حلاً للتناقضات في الايمان والثقة بالانسانية الجديدة. لقد آمن بالقدرة على عسكرة العمل والانتاج أكثر مما ينتج في البلدان الرأسمالية وبالقدرة على التخلص من بيروقراطية روسيا دون خلق الفوضى وعلى إقامة دولة دون بيروقراطية، وباحترام قدرات الطبقة الفلاحية دون الاساءة إلى الطبقة العاملة. إن ما كان ينتقده في لينين كان مربوطاً بطريقة التعامل مع الخصوم، ولا سيما عبر ما أدخله في إطار السياسة الاقتصادية الجديدة. ثم ان خيبته لم تكن نابعة من التقاطع مع الحقيقة، بل على العكس من المقارنة بين التسويات السوفياتية وبين عقلانيته الخاصة به. وبالتالي فإن هذه الخيبة كانت أقل قابلية للفسخ مما هي عند لينين. وحين نصل إلى الغاية الستالينية ينتابنا الانطباع بأنطباع بأن لينين قد تنبأ بنمط المستحيل وبشكل التناقضات التي حملتها الايديولوجيا إبان مرحلة الانتقال إلى التحقق. أما تروتسكي فلا. ولذلك بقي خاصة بعد أن أجبر على النفي رجل الفكرة المتصلبة. ثم أن ابتعاده عن مجال الأعمال قد سمح لأفكاره بتكوين العديد من المؤيدين لها. فالنقاوة تغري في حين أن الإلزام بقبول التسوية سيؤدي إلى الإحباط. ولذلك فليس مصادفة أن نجد في الغرب الآن عدداً من التروتسكيين المؤمنين بقناعة بصحة مبادئهم أكثر مما نجد من اللينينيين الاحقاء.

الوحدة الاجتماعية وتتابع سقوط اكباش المحرقة

اندلعت المعركة بين تروتسكي وستالين ما بين 1923 /1924 من منطلق سياسي لا من منطلق إيديولوجي. إنها معركة على السلطة. وقد كان النصر حليف ستالين لأنه أحسن المناورة، أما تروتسكي فقد خسر لأنه لم يجرؤ أن يعتمد شأن خصمه على جناح معين أكثر من اعتماده على الجناح الآخر. وفي هذه الفترة كان اكتساب السلطة مأموناً بالتحايل مع إحدى القوى المختلفة الموجودة وهي الجيش، الشعب، المكتب السياسي واللجنة المركزية. أما الايديولوجية التي كانت تنتظر

زوال الدولة بعد انتصار ديكتاتورية البروليتاريا قد ظهرت الآن وكأنها فكرة لا واقعية: فالسلطة السوفياتية قد أصبحت بعد سبعة أعوام عرشاً يمكن انتزاعه عبر إحداث الانقسامات والخيانات شأن كل السلطات الانسانية الأخرى. أما الاسوء من ذلك فإن ايتوبيا زوال الدولة قد أسهم بجعل نقل السلطات أكثر صلفاً من أي وقت آخر. فحين تصبح الدولة مقبولة باعتبارها مؤسسة إنسانية لا بد منها ورغم كل السيئات فإن كل الجهود ستبذل لطبع ولادتها وتنظيمها بطابع إنساني. هنا تجعل إزالة كل معايير الشرعية القديمة والممكنة ـ الوراثة، التقليد، الانتخابات... السلطة تحت رحمة القوة الخام وتحت رحمة الحيلة بحالته الخام أيضاً. وقديماً، قال باسكال أن من يخلق الملاك، يخلق الحيوان.

لقد تابع ستالين دراساته في مدرسة اللاهوت. ولم يخالط مثل تروتسكي أوساط الثقافة والليبرالية. ولقد كانت مؤهلاته مفصلة على قدر طموحاته. وثقافته كانت بسيطة. ومعه ستختصر الايديولوجيا، ستصبح عقلانية بالمعنى الأسوء للكلمة. ولن نتورع عن التفكير به حين نقرأ تلك الفكرة القاسية التي كتبها تين: «لا شيء أشد خطراً من فكرة عامة في أدمغة ضيقة فارغة: وبقدر ما تكون هذه فارغة فإن الفكرة لن تجد فيها أية معرفة يمكن أن تقف في وجهها، وبقدر ما تكون الأدمغة فارغة فإن الفكرة لن تتأخر عن شغلها بالكامل...».

لا يمكننا أن نعتقد أن سياسة ستالين قد تأتت فقط عن ما تمتع به ستالين من قسوة وعن انعدام الرحمة لديه، وهذا ما أشار اليه لينين في وصيته («إن ستالين شديد القسوة، وهذه النقيصة، التي لا يمكن احتمالها في العلاقات فيما بينا ـ نحن الشيوعيين ـ تصبح غير محتملة لدى ممارسة مهام السكرتير العام» لقد اقترح لينين أن لا يعين ستالين في هذا المنصب. (الوصية ص 103). تذكرنا سياسة ستالين بالتأكيد بسياسة الإستبداد المعروفة. إلا أن الارهاب قد استقى منهجيته من الايديولوجيا التي جرى نشرها، وقد دفع بها إلى حدها المنطقي الأقصى. لم يكن ستالين ابن الماركسية اللينينية التي جردت من طبيعتها بل ابن هذه الماركسية وقد بلغت حد النضج، وقد أتيح لها أن تقاد من قبل رجل عار من كل ورع أي أنه كان عاجزاً عن التوقف للحظة أمام ضخامة النتائج ومن التفكير أيضاً بالتبريرات. فالنظام الايديولوجي يتقدم من تلقاء نفسه، لأنه كان المالك الوحيد لمنطقه. ولا حاجة لأي إنسان لتغذيته، بل لا بد من إرادة تقف بوجهه. لا يمكننا إتهام ستالين بالستالينية أو إتهام أصحاب العقول البسيطة الذين أوكل اليهم بقاذفات اللهب.

بدأت الحقبة الستالينية بسياسة الوارث. فإبان السنوات الثلاث التي أعقبت وفاة لينين كان قدر الماركسية جد متذبذب. وقد لعب ستالين لعبة السياسة الاقتصادية الجديدة مع قيامه بتطويرها. وحين نقرأ تروتسكي بامكاننا ان نصل إلى الاعتقاد بأن الفكرة الثورية كانت تسير آنذاك إلى حتفها: «عام 1925 وحين كانت السياسة التي تحبذ الكولاك في عز نشاطها، شرع ستالين بتحضير سياسة وقف تأميم الأرض. وفي الاجابة على سؤال أوصى بطرحه إلى أحد الصحافيين السوفييت قال ستالين: «أيمكن أن يكون لصالح السياسة الزراعية أن تنسب العقارات الأرضية إلى الفلاحين ولمدة عشر سنوات؟ (السؤال؟) أجاب ستالين: بل ولمدة أربعين سنة». وهكذا قدم مسؤول الشعب للزراعة في جمهورية جورجيا مشروع قانون يقوم على فك تأميم الأرض. وكان الهدف إعطاء أصحاب المزارع ثقة بمستقبلهم الخاص» (عن الثورة ـ ص 461).

ومع ذلك فقد أعطت السياسة الاقتصادية الجديدة ثمارها لا على الصعيد الاقتصادي وحسب بل على الصعيد الاجتماعي أيضاً. فانعدام المساواة قد انتشر وتطور في أوساط الطبقة الفلاحية. وقد قام بعض المزارعين بزيادة الأرض الموضوعة تحت تصرفهم بشكل مطرد. الأمر الذي أدى مجدداً لبروز برجوازية فلاحية، قادرة على لعب دور معادٍ للسلطة. أقلق ذلك كله قيادة الحزب التي لم تكن قد تخلت عن العقيدة وقد رأت الأحداث تبتعد بطريقة اعتقدت معها أنها لن تعود جدداً. قامت السلطة بطمأنتهم متحدثة عن اتخاذ إجراءات موقتة لمواجهة ضرورات ظرفية. أما مؤيدو الليبرالية ـ ولينين لم يكن قد تسنى له الوقت ليجعل من الحزب كتلة أحدية الخط ـ فقد انتهزوا الفرصة للمطالبة باجراءات أكثر جذرية. «إنه لم يكن الشقاء هو الذي دفع لخلق ثورة اكتوبر، هذا ما أضافه تروتسكي بشكل مليء بالسخرية (المرجع السابق ص 463).

وفيما كان الجدل الإيديولوجي محتدماً وقع في العام 1928 حدث أخل بالتوازن ودفعه إلى جانب معين: رفض الكولاك إرسال محاصيل القمح إلى المدن وقاموا بتخزينها منتظرين ارتفاع الاسعار. حينها غير ستالين من سياسته وبسرعة أدهشت مناوئيه وأوقعتهم بالحيرة عاد إلى اللينينية التي كانت سائدة فيما قبل حدوث تمرد كرونشتادت. فاعلن الملكية الجماعية للأرض واتخذ كل الاجراءات الممكنة لتحقيق هذا الإعلان. وفي هذه المرة لم يتسنى للجدل أو للتطاحن الايديولوجي أن ينتهي قبل العام 1989. والسنوات التي انقضت بين 1917 و1921

قد أظهرت بوضوح ماهية النتائج التي تأتت عن تطبيق الماركسية ـ اللينينية، ومن ثم فهي قد أوجدت نقداً للنظام من داخل الحزب. وربما كان الشك قد أصاب لينين أيضاً. فالجو الذي ساد المناقشات في تلك الفترة قد بعث على الاعتقاد بأن جزءاً من الانتلجنسيا الاشتراكية قد أدركت فعلاً حقيقة واضحة، حتى لو لم يقدّر لها إعلان ذلك: كان لا بد من ترك السياسة الاقتصادية الجديدة تأخذ مدى أبعد مما أخذت أو تأجيل مستقبل الاشتراكية إلى مدى غير منظور، مما يعني التخلي عنها بشكل من الأشكال، أو كان يمكنها، كخيار ثانٍ، أن تستخدم الطرق القمعية لكسر المقاومة التي شكلت خلافاً لكل التوقعات حدثاً هاماً. وقد اختار ستالين الحل الثاني، فانقذ الثورة اللينينية لكنه ضحى بالشعب.

إن كسر المقاومة لا يعني كما اعتقد منظرو المقاومة في البداية، القضاء دفعة واحدة على العناصر البرجوازية الخارجة من النظام القديم، بهدف جعل المجتمع بعد ذلك مجتمعاً صحيحاً قابلاً بعد ذلك للانفتاح على الاشتراكية. إن كسر المقاومة يعني وسنة بعد سنة، استعمال العنف ضد المجموعات التي تختلف مرة بعد أخرى والتي ليس لها من صفة «البرجوازية» إلا صفة ووضعية المقاومين. ولا نهاية لهذا العنف ذلك أن الجماعات المعارضة تتوالد الواحدة بعد الأخرى. وهكذا يتحول العنف وبيد الشرطة التي تمارسه إلى وحشية لا غرض لها، ولا مبرر. وما يجعل العنف ممكناً ليس إلا تعليق القانون وتعميم ما هو تعسفي. وفي الواقع إن العنف يتبرر أيديولوجياً عبر محاولة جعل الحقيقة التي يحلم بها حقيقة عينية، بهدف المجتمع الاشتراكي لخنق الطبقات ولتوحيد الأفكار وجعلها متماهية. إن الأمر يتعلق بجعل العنف أداة تحقق هذا التماهي الذي لا يقبل التحقق بغريزة أو بإرادة خاصة. بين هذه الشرعية الأساسية وبين القوة الجافة التي يمارسها البوليس السياسي يظهر وبوضح أكثر عند ستالين مما عند لينين الشرح الذي ينسب إلى الشعب، ذلك الشرح الذي يطلق عليه في بلد ديموقراطي اسم الشرح الانتخابي. وقد قال آلان Alain «لم يتصد أي طاغية للرأي». وحتى ستالين كان بحاجة إلى تبريرات تسوغ له استعمال القوة التي استخدم. من هنا كان البحث عن كبش محرقة. كل جماعة بشرية يترجب القضاء عليها تصبح مسؤولة عن التنوع الاجتماعي، أي عن التأخير الذي يؤثر على مجيء الشيوعية. لذلك تدان هذه المجموعات باستمرار بسوء النية وبالخيانة الواعية للمثل البروليتارية وبما أنه لا مجال للمقارنة بين هذه المجموعة وبين البرجوازية باعتبارها طبقة مسؤولة عن

الاخطاء الاجتماعية، فإنها ستدان لاقامتها عهداً معلناً أو واضحاً مع العدو الداخلي أو الخارجي. وهكذا كان يروج للاعتقاد بأنه إذا ما قدر القضاء على هذه الجماعة فإن المجتمع سيستطيع تالياً استعادة وحدته.

وهكذا كان الكولاك أول جماعة اجتماعية تلقت القمع. إنهم أولئك المزارعون الذين جعلت منهم السياسة الاقتصادية الجديدة جماعة ميسورة. لقد اكتسبوا كل صفات العدو الطبقي، الصفات الواقعية والمحتملة: إلى جانب درجة الغنى النسبية كل السمات التي تميز الطبقة الفلاحية التقليدية ـ حب السيطرة والاستقلال، التدين، التعلق الغريزي بالملكية. أدت الملاحقة التي نظمت عام 1929 لنشوب حرب أهلية حقيقية، فقتل عدة ملايين أو نقلوا من مساكنهم الاصلية إلى أمكنة أخرى. وبعد مضي سنة واحدة أُعيد ضم ما يقارب 60% من المساحات الزراعية ضمن مزارع جماعية، والذين نجوا من هذا التجميع شكلوا كولخوزات. وهكذا اختفت الطبقة الفلاحية التي شكلت قبل الثورة بالنسبة للينين المشكلة السياسية الأكبر.

عام 1933 حمل بعض النقاد الذين ظهروا في أوساط الحزب وفي المجال الاقتصادي باعلانهم مجدداً التمسك باجراءات قريبة من السياسة الاقتصادية الجديدة، حملوا السلطات لتطهير الحزب من جديد. وبما أن الأمر لا يتعلق بجماعة اجتماعية معينة فقد كان من الواجب توصيف معايير الخيانة والخداع. وهكذا جرى التمييز بين «العناصر غير المرغوب فيها» عما عداها وهذه المرة جرى استخدام ميزات أكثر ذاتية: «أعداء الشعب»، «المنحلون أخلاقياً»، «المنحلون من أصل برجوازي». وقد قدر المؤرخون عدد الذين طهروا من الحزب بربع عدد المنتسبين اليه في هذه الفترة.

عام 1935 امتد القمع ليطال الشعب بأكمله خاصة حين أعلنت السلطات انزال حكم الإعدام بكل مجرم. والمجرم هذه المرة هو كل «الطفيليين» أو الذين على علاقة أو على معرفة بمن يقوم بأعمال التجسس. توسعت الوشايات وفي ظل هذه الظروف أصبح كل خصم أياً كان عدواً للشعب وأمام تعطش رجال البوليس صارت الوشاية الأشد بساطة سبباً لاتمام عمليات الإعتقال. وهكذا أقيمت المحاكم لمحاكمة كل «أنصار اليمين» وكل «المعرقلين للاقتصاد» ولكل العناصر التي اتهمت بعدم الإهتمام تجاه النظام. أدت المحاكمات الكبرى بين 1936 و1938 لتوقيع عقوبة الاعدام بحق العناصر القديمة في الحزب تلك التي اتهمت

بشكل خاص بمشاركتها بالمؤامرة التروتسكية وبإقامة تحالف أو تعاقد مع العدو الخارجي.

النظام الكلي والتطهير

أدت هذه الآلية المحمومة بما وصلت اليه من توسع ـ ففي عام 1937 اختفى حوالى 17 مليون مواطن عن جداول الإحصاء ـ أدت إلى طرح السؤال كيف ولماذا؟ بالمنهجية أو بالطريقة نفسها التي طرحت في ما يخص الإرهاب النازي. كيف أمكن لشعب بكامله، بما يضم من نخب وبما له من تقاليد عمرها آلاف السنين وبما يتمتع من فوضوية بدأ ظهورها عند نهاية القرن التاسع عشر، كيف أمكن لهذا الشعب أن ينساق في مجرى هذا الإفناء المحتوم؟ إننا نعلم أن النقد قد وجه لستالين من قبل الشخصيات الهامة في الحزب، كما شكك بآرائه. إلا أنه استطاع باستمرار أن يقضي على أعدائه قبل أن يتمكنوا من التحول إلى قوة كبيرة. أما الجيش فلم يتحرك إطلاقاً: لقد قام النظام بتعزيز الجيش باستمرار ومع ذلك فلم يسلم الجيش من حملات التطهير ـ 35000 ضحية فقط.

استسلم الشعب لخيبة الأمل المريرة. لم تساور الشعب أدنى فكرة باتهام ستالين بالذات ذلك الذي كانت عبادة الشخصية قد طهرته من كل الأخطاء. وحين بلغ القمع حدوده القصوى، كان قد قضى على إرادة المقاومة خاصة مع تزايده المستمر؛ لقد اكتسب القمع وبقدر ما استمر القدرة والأساليب التي تؤمن له الاستمرار. لقد انحل المجتمع ونقل ذهنه وتحول إلى أفراد ـ ذرات. والجماعات المجبولة على التواطؤ اختفت شيئاً بعد شيء، إلى أن وصل الأمر إلى العائلة التي بدأ الانحلال باصابتها. وساد الخوف مكان كل شعور آخر، بل حتى الجلادين وقساة القلب قد اعتراهم الخوف ولم يعودوا يفكرون بأي أمر آخر. لا يمكننا أن نشرح ما حصل بالاستناد أو بالتذكير بالسلبية الروسية التي تعود لعهود سحيقة، بل لا تفسير لنا لنتائج القمع والرعب إلا بالقمع والرعب. لقد أبد القمع نفسه بنفسه.

إن السؤال المرتبط بالسبب يجد جوابه في الإيديولوجية وبتحديد أكثر دقة في حلم الوحدة الاجتماعية. فعلاوة على الطبقات، تعتبر الأمم مجبولة بالتنوع وهذا شديد الوضوح إنها حبلى بالاختلافات. أما سياسة ستالين تجاه القوميات فكانت إلزاماً قسرياً بالارتحال وهذا ما طبقه بعد الحرب. والشعوب غير الروسية جرى تقليصها بالقوة خاصة حين أبدت معارضتها للإلتزام بالاجراءات الجماعية وقد تم

إبعادها بالآلاف. أما تاريخها وثقافتها فقد محيت عملياً من الخارطة، بل انها اختفت كلياً بالنسبة لعدد من الشعوب. وقد تم اضطهاد اليهود.

أما التنوعات فكانت بدورها فلسفية وعلمية وأدبية. فالحقبة الستالينية تتطابق مع تحول إيديولوجي. فالفكرة الارثوذكسية لا بد لها أن تغلف كل مجالات العلم. فالعقيدة هي التي تحكم على مدى صحة العلم أو على خطأه. والحزب يدين كل العلوم التي اعتبرت علوماً «برجوازية» أي العلوم المعادية للقضية الاشتراكية أو تلك العلوم التي يمكن التشكيك بها انطلاقاً من نتائجها ـ كعلم الاحياء ـ والتحليل النفسي والسيبرنتيك. وفي هذه الحالة كان يصار إلى نفي العلماء أو إلى الحكم عليهم بالإعدام، وألغيت بعض الكراسي العلمية كما ألغي التعليم إذ ثمة مجالات علمية بكاملها انقرضت من الوجود. هنا يبدو أثر الكليانية في طبيعتها الأكثر نقاوة. فلا مجال إطلاقاً أن تفلت أية حلقة من حياة الانسان من النظام. من أجل إعادة تكوين الانسان، من أجل إعادته لطبيعته لا بد من احتوائه كلياً. والإيديولوجيا لم تتردد من إلغاء كل الحقائق العلمية خاصة حين تشكك هذه بما كان ينتظر منها: بل إن الاختصاصيين في علم الوراثة التابعين للحزب قد ادعوا بأن الكرموزونات التي يدرسها علم الاحياء الناشئ كانت بمثابة أمور عارضة، بمثابة غبار تحت المجاهر... أما بخصوص الخطابات المتعلقة بالقيم الأخلاقية فلا يجب إطلاقاً أخذها بنية سيئة. إن للماركسية اللينينية مفهوماً خاصاً بالحقيقة يختلف كلياً عما لدينا من مفاهيم. ففي التصور الكلاسيكي، ترتبط حقيقة القضية بمدى تطابقها مع معطى حقيقي أو معطى تأويلي. أما بالنسبة للمادية الجدلية فإن الأمر معكوس تماماً، هنا تخلق الحقيقة الايديولوجية واقع العالم. والخطاب الارثوذكسي هو الذي يشكل العالم المستقبلي بعيداً عن التعبير عن العالم الحاضر أو عن فهمه. ما يعتقده الحزب هو الحق، أما الخطأ فهو كل ما يعلنه الحزب خطأ. وهذا لا يصبح ممكناً، إلا بقدر ما تكون القضايا المنطقية مرتبطة لا بمعيار عالمي للحقيقة بل حين يحكم عليها دائما انطلاقاً من الغائية الوحيدة التي تفترضها الشيوعية. إن كل الخطابات العلمية والعقلانية ـ ولا سيما تلك التي تعتبر حاملة للحقيقة ـ لا تصبح صحيحة إلا بقدر ما تخدم الغائية المنصوص عليها. ولذلك لا يعترف العلم السوفياتي لا بالتجربة ولا بالمنطق المتعارف عليه بل هو يندرج ضمن الارثوذكسية الثورية. وعلم الوراثة الذي يقول بتوارث الصفات، أي العلم الذي يرفض إمكانية اعادة خلق إنسان جديد كلياً، هو علم تم حذفه واستعيض عنه بعلم احياء خاطئ إذا ما قيس

بالمعايير التي لدينا ـ أي أنه علم لا رابط له مع الحقيقة ـ ولا فائدة ترجى منه إلا بقدر ما هو يفيد الحزب: علم أحياء لامارك القائل بامكانية توارث الصفات المكتسبة. لا معنى عالمي لمفهوم الحقيقة بالنسبة للماركسية ـ اللينينية: والحقيقة لا تمثل بالنسبة لكل فكرة إلا ما يستخدم لمصلحتها وبالنسبة للماركسية اللينينية فالحقيقة هي ما يخدم الهدف النهائي، أي المجتمع الشيوعي.

وهكذا نجد عدداً من الحقائق في كل مجال وذلك تبعاً للهدف الذي يعطى لها. أما البرجوازيون فهم يمتلكون علماً برجوازياً يتوافق مع مصالحهم الطبقية: وعلم الوراثة هو أحد هذه العلوم. والبروليتاريا ستكون قادرة تماماً على خلق علم خاص بها، علم قادر على خدمة أهدافها السياسية: إنه علم وراثة مضاد مبني على إمكانية توارث الصفات المكتسبة.

وكالأخلاق تماماً تصبح الحقيقة العلمية موضوعة في خدمة الإيذيولوجيا. ثمة علم موازٍ جرى خلقه وهو علم منطقي وخاطئ في آن واحد. إنه يحفظ بنفسه على ما فيه من أوهام. وإذا قيض له أن ينتهي يوماً ما فذلك لأن الحقيقة موجودة على الدوام: وإذ قدر للخطاب الخيالي أن يحاصرها يفقد هذا العلم ولكن بعد وقت طويل مصداقيته. وهكذا قام ليسنكو «عالم الاحياء» الرسمي للحزب باختراع نظرية في علم الوراثة تعترف بامكانية تغيير الأنواع من منطلق تأثير الوسط. وقد أعطي هذا العالم كل ما يلزمه ليتمكن من تطبيق نظريته في مجال الزراعة. بالرغم مما رافق نظريته وعلومه من دعاية ضخمة فإن ذلك لم يستطع التغطية على النتائج الكارثية التي وصلت اليها: الحقول غير المنتجة والقحط والمجاعة. ثم ان التجربة لم تتوقف إلا حين لاحظ علماء الحزب وخبراؤه الحقول الجدباء وبعد أن راعهم الخوف من صدمة ما شاهدوا.

لا يختلف الأمر هنا عنه في مكان آخر. فرجال العلم المتهمين سيصنفون في خانة أعداء الشعب. وعلى الجملة فإن سيرورة الرعب لا تهدف إلى شيء آخر سوى إلى دفع المجتمع ليكون خاضعاً للمفهوم الذي أعطي له. فالشرطة السرية ليست إلا شرطة مؤقتة ـ والتشيكا ـ الحرس الذي أسسه لينين ـ ليس إلا مفوضية فوق العادة تهدف لمحاربة الثورة المضادة وأعمال التخريب، وهذه أيضاً أداة مؤقتة. وبالطبع وبما أن الأمور التعسفية قد تركت أكثر فأكثر للشرطة العسكرية فإن القمع قد تحول وبالقوة إلى مؤسسة تعبر عن نفسها بالاعمال القمعية وبالسادية وبارادة القوة وهي صفات تصدر عن عدد قليل من القادة الذين هم أبعد ما يكون عن

عن تحديدات عقيدية جديدة، ذلك أن لا حجة على الاطلاق تبرر استمرار دولة قوية شديدة المركزية/ وفي هذا الإطار فإننا نلحظ، وفي كل فترة ومنذ العام 1917 وجود أسباب مختلفة وجديدة لتبرير حضور، بل وتطور الجهاز الحاكم. وفي الثلاثينات وبالاستناد إلى الواقعة التي تجلت عن عدم قيام ثورات منتظرة في أوروبا، أصبحت هذه الواقعة حجة لازمة لاستمرارية الدولة. و«نظرية الاشتراكية في بلد واحد» قد حلت مكان أطروحة تروتسكي التي كانت ترى وجوب أو إمكانية قيام الاشتراكية في كل البلاد. وإذا تعذر بناء الاشتراكية السوفياتية بمساعدة الثورات الغربية فقد كان لازماً أن تستبدل هذه المساعدة بوجود دولة قوية. وإذا تعذر على الطبقة العاملة القوية في الغرب المجيء لمساعدة الطبقة العاملة السوفياتية القليلة العدد، فإن على الدولة أن تستمر وأن تتقوى. ومن هنا ظهرت فكرة الحصار، وهي فكرة استخدمها العديد من الامبرياليين في انتصاراتهم، ظهرت واستخدمت في تبرير اجتياح أفغانستان. إن تحقيق الإشتراكية في بلد واحد قد جعلت هذا البلد قابلاً للانجراح من قبل البلدان الرأسمالية المجاورة. أما اعادة النظر في النظرية فقد بدت أمراً لا بد منه للتأكيد بأن الرأسمالية وإذا ما تعرضت لأزمات فإنها لم تكن مهددة ضرورة بنهاية قريبة. صحيح أن الرأسمالية كانت آخذة في الضعف إلا أنها كانت على خطرها. ومن هنا بدت الدولة ضرورة لا غنى عنها، بل لقد بدت اليوم أكثر ضرورة منها في أي وقت مضى.

إبان عشرات السنين من عهد ستالين كان على الايديولوجيا أن تتكيف مع الضرورات التي تقتضيها الأوقات. بل إن فكرة الأمة قد أعيد تجديدها. فبالنسبة للماركسية اللينينية كانت الأمة تمثل التعبير عن فكرة خاطئة بالأساس ذلك أنها تحجب معيار الانتماء الفعلي والذي تمثل بالانتماء إلى الطبقة الاجتماعية العالمية والأممية. وبعد تصاعد خطر القومية - الاشتراكية ظهرت عام 1934 في الاتحاد السوفياتي عبارة الوطن. ونحن نعليم أن البطولة التي أبداها الشعب السوفياتي إبان الحرب كانت بطولة وطنية ولم تكن تضحية أيديولوجية.

إن السؤال الطبيعي الذي يتبادر إلى الذهن هو التالي: كيف قبل الحزب أن يحول الايديولوجيا بهذا الشكل وتبعاً للمناسبات ذلك أن الإيديولوجيا إنما تشكل النواة الوحيدة للحقيقة التي لا يمكن أن تمس والتي يجب أن تقارن بها كل حقيقة أخرى، إنها مرجعية لكل حقيقة. وإذا قدر للأحداث أن تقلب الاورثوذوكسية بهذا الشكل الحاد فإن الأمر قد دفع العقول المفكرة إلى إعادة التفكير بحقيقة هذه

الارثوذكسية التي اعتبرت قادرة على تحويل الواقع وذلك بدل أن تعتبر معطى لا يمكن تجاوزه. هنا يطرح السؤال المتعلق بالعقيدة الحق التي احتفظ بها ممثلو الارثوذوكسية على مر السنوات. ومن المحتمل أن الدفاع عن القناعات بالنسبة لأعضاء الحزب إنما كان يدور حول الدفاع عن الامتيازات التي سبق الحصول عليها (هذا ما كتبه عام 1954 م. دجيلاس في كتابه «الطبقة الجديدة»). لكن الايمان إنما يمثل ما لا يستطيع أي عالم اجتماع قياسه. وبكل الاحوال وفي إطار نظام الخطاب السائد، فإن واقع الثورة الروسية التي لم يقدر لها القيام في بلد آخر غير روسيا والتأخر الذي أظهرته الشعوب الأخرى للقيام بالانقلاب نفسه قد سمح بالقبول بهذه التناقضات كما سمح أيضاً بتبريرها. إن تحقيق الشيوعية لا يمكن أن يتم بالشروط المعلن عنها نفسها خاصة حين يجد البلد نفسه محاطاً بالاعداء من الخارج والذين يثيرون دون أدنى شك الأعداء في الداخل. وإذا ما تفحصنا هذا التأكيد بالدرجة الأولى فإن القضاء على الحريات الشكلية في بلد واحد لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل الضغوطات التي يمارسها جهاز الدولة، ومن هنا فإن الحريات الشكلية إنما تشكل خطراً يومياً والأحداث التي قامت عام 1989 إنما تعود من حيث اتساعها إلى ابرازها من جانب أجهزة الاعلام العالمية. إلا أنه لا معنى لهذا التأكيد، إذا ما تفحصناه بضوء الإيديولوجية الماركسية: إن الطبقة العاملة المحرومة من حرياتها الشكلية والمحتفظة مع ذلك بحريتها الفعلية، لم يكن لها أن تحلم بهذا الاصرار خاصة إذا ما وجدت نفسها إزاء البلدان الرأسمالية التي تتمتع بامتيازات لا تحصى. لقد كانت الحجة كما يلي: في بلد قضي فيه على الرأسمالية دون أن تكون الشيوعية قد أعلنت، فإن البلد سيظل في وضع حرج قابل للعطب. لقد توجب الانتظار حتى تتحقق الإشتراكية في كل مكان ليصبح بالامكان وضع كافة المشاريع قيد العمل، ويعني ذلك أيضاً انتظار انهيار الدولة. وهذا يعني عملياً أن هذه المشاريع لم يقدر لها التحقق تاريخياً، أو لم يكن تحقيقها ممكناً. وهكذا قدر للبلد أن يقبع في ظل حكم ستالين وفي الحقبات التي تلت وسط تخبط أيديولوجي مشرعن ومكثف بذاته.

حالة نصب واحتيال

في هذه الأثناء شهدت الماركسية اللينينية في الغرب قبولاً من جانب انتلجنسيا وفيرة العدد. ففي السنوات الأكثر ظلامية في عهد ستالين اعتبرت الماركسية أيديولوجية لا مناسبة وحسب بل محترمة وتوحي بالثقة. وقد توجب

إحساس فيه، لقد ردد الرأي العام الغربي هذا الرأي منذ العام 1917 ليثبت أن ذكاء مجالس السوفييت لن تستطيع تغيير هذه الحقيقة؟ والافلاس الاقتصادي لن يكون مرده إذاً إلى الاقتصاد الجماعي، ولا إلى عبثية النظام بل إلى عادات المواطنين. إن الحجة تخفي على ما يظهر الشقاء. والفلاح الروسي لم يتعرض كما يقال، إلى آلاف السنين من العبودية. إننا لا نرى كيف يمكن لشعب أن يكون محكوماً بأنظمة تمارس القمع، حتى لو اعترفنا بوجود النظام السياسي الذي نسميه بنظام الاستبداد الشرقي.

حجة سياسية يتوجب علينا أن نتبين مدى أهميتها في الفترة التي امتدت ما بين الحربين أي إبان فترة تطور الديكتاتوريات الناشئة: إذ اعتقدت الشيوعية أنها القادرة وحدها على معارضة الفاشية. إنه قمع بمواجهة قمع آخر. واللون الأحمر خير من اللون الأسود: فالأول مثالي أما الآخر فاستهزائي.

حجة المحاصرة. وهي حجة سادت إبان الفترة الستالينية، وقد استفادت من ترويج الستالينية لها: والسوفيات إنما يخضعون لتهديد البلدان الرأسمالية الأمر الذي يوجب عليهم التحصن بكل الوسائل. والنظام الذي يعيش في ظل الخوف هو نظام يتصرف بعنف. وقد جرت صياغة هذه الحجة بشكل جد مصطنع: فمنذ العام 1917 لم تهدد البلدان الرأسمالية الاتحاد السوفياتي إذ لم يهاجم إلا من قبل هتلر الذي اجتاح أيضاً بلداناً أخرى كثيرة: لذلك لا يمكن أن نتحدث عن أمر يوجب خلق هذيان يوحي بوجود اضطهاد ما. وعندما اجتاح الجيش الأحمر أفغانستان كان الحديث الذي يلقن لأفراده أنهم ذاهبون لقتال الجيوش الصينية والاميركية التي قد تحاول دخول الاتحاد السوفياتي. إن فكرة خلق العدو هي التي تبرر الوسائل المستعملة من قبل الإرهاب الداخلي أو من قبل الأمبريالية الخارجية. أما ما يثير الدهشة حقاً فهو أن يتعامل الغربيون بمن في ذلك الفئات الأكثر ثقافة منهم بعطف مع هذا الهذيان.

وبما أنه لا يمكننا أن نغطي كلياً على الوقائع فإن الحجة الكبرى إنما تكمن بشكل عام في تضخيم الأخطاء في البلدان الغربية بهدف التقليل مما يقترف منها في بلدان الشرق. ومن الحجج التي يراد بها تسخيف الأمور: القمع موجود؟ ولكن كل الأنظمة تقوم على القمع. التعذيب: الفرنسيون مارسوا التعذيب في الجزائر. المعسكرات؟ إنها أشد أذى في نظام فرانكو وعند بينوشيه. قد يسمح لنا بالقول إن

رؤية العذاب عند الجار لا تعزينا فيما نشهده من عذاب عندنا، ثم أن علاجاً سيئاً لا يعتبر مبرراً لاستعماله من قبل الغير. وقد ننسى غالباً أن الاشتراكية التي وعدت بقيام عالم أكثر إنسانية قد انتهت وبعد هذه المقارنة للانضواء وسط أكثر الأنظمة الديكتاتورية قسوة.

أما الأمر الأكثر إثارة للدهشة، وإذا ما أغربنا عن هذه الحقبة المتأخرة، فهو أن الحجج التي سقنا آنفاً ومهما بدت قادرة على غشنا، فإنها حجج قد ساقت وراءها لا كل المناضلين الاشتراكيين ولا سيما القدامى منهم بل فئة كبيرة من الانتليجنسيا الغربية التي كانت تعتبر مثل هذه الحجج بمثابة أفكار عامة معروفة. أما تروتكسي ومن المنفى فقد كان أكثر شفافية من الآخرين إذ هنأ نفسه لأن الغرب قد اعترف بما حققته الاشتراكية السوفياتية من نجاح إلا أنه كان يرى وبحدة أيضاً ما تميز به الغرب من نظرة مصطنعة صبغت اعجابه هذا. ففي العام 1936 كتب يقول: «وهكذا وبدون إدراك تكونت مدرسة عالمية لما يمكن أن نطلق عليه اسم «البلشفية في خدمة البرجوازية المتنورة» أو بمعنى أكثر حصراً مدرسة «الاشتراكية من أجل السياح الراديكاليين» (الثورة المخدوعة ص 444).

يمكننا النظر إلى هذا الإغراء الهام فيما يتعدى تاريخ الأفكار إذ أسهم بالتأكيد في إطالة عمر النظام السوفياتي وتفسيره من خلال إبراز رأيين إثنين.

هنالك أولاً الفكر الذي تمثّله الاشتراكيون الغربيون والذي لا يرى حلاً وسطاً بين الرأسمالية المتوحشة وبين نظام الشرق. ومن ثم فإن الكراهية التي يواجه بها اليمين من خلال ما يمارس من إرهاب قد منعت فعلاً من مواجهة «الاشتراكية الفعلية» وتقديم النقد المفتوح إزاءها: إن ذلك يعني نقل الماء إلى طواحين الخصوم، أو القيام بلعبة اليمين على حد ما تقول سيمون سينورت. وهكذا قام العديد من المتعاطفين بإخفاء قلقهم ولآجال طويلة، القلق المتعلق بالستالينية وبالمرحلة ما بعد الستالينية.

وعلى أساس سوء فهم إيديولوجي تحالف عدد لا بأس به من الغربيين مع الماركسية اللينينية، أو انهم أبرزوا نوعاً من الحياد الحذر على الأقل. بعد أن رفض حجج المناشفة أعلن لينين بصوت عال وبقوة أن الديموقراطية والحريات الشكلية لا تستحق بذاتها أي احترام، إلا أنها قد تستحق استخدامها بهدف دفع الثورة إلى الامام. ومن منطق الثورة فقد كان على الماركسية اللينينية وخلال عقود من السنين أن تحمي الثورة وعلى كافة أرجاء المعمورة إنطلاقاً من مبدأ حقوق الإنسان وحق

الشرقية، فإنها تصبح أسيرة الخطاب، لتعيش وسط سراب مقيم في حين يسكن الانسان وهو من لحم ودم كما يقول كيركغارد، منعزلاً «إن في البيت المخصص للكلب أو في شقة البواب». وحين تمتلك وسائل سياستها تنتقل إلى إرهاب ما تريد تغييره، وبعبارات أخرى إنها ترهب لأنها لا تستطيع تحقيق التغيير.

يشكل التماهي بين الإيتوبيا وبين القمع والتسلط ومن وجهة نظر تاريخ الأفكار السياسية الاكتشاف الأساسي في القرن العشرين. لقد عرف التاريخ بالطبع العديد من الايتوبيات. قد يسعنا الابتداء بإيتوبيا أفهامير Evhémère والمرور بعد ذلك بما أعلنه توماس مور أو كومبانيلا. إلا أنَّ أياً من هذه لم تمتلك فعلاً القدرات التي تمكنها من تحقيق ذاتها. وبالتالي فإن هذه التجربة التي تمت بمساهمة التقنية الحديثة هي التي ستخولنا الإلمام بها انطلاقاً من نتائجها.

لم يعتبر لينين إطلاقاً نظريته بمثابة إيتوبيا: «إننا لا نجد عند ماركس أبداً ظل محاولة توصي باكتشافه للإيتوبيات، أو باشتقاقاته لمشاريع مبنية على ما لا نعرفه أو لا يمكن معرفته. لقد طرح ماركس مسألة الشيوعية كما يطرح عالم الطبيعيات على سبيل المثال مسألة تطور تكون بيولوجي جديد بعد أن تعرف أُصوله وتحدد اتجاهه إذ يمكن أن نعرف توجيهاته» (الدولة والثورة ص 111). إننا نعرف بالطبع أن مفهوم الإيتوبيا مفهوم ذاتي، ذلك أنه لا أحد يعرف يقيناً ما إذا كان هذا الوصف للمستقبل قابلاً للتحقيق بدراسة مسبقة جيدة كانت أم سيئة. وحده الزمن هو الذي يقول الكلمة الفصل بهذا الخصوص. ففي هذه المسألة كما في مسائل أخرى، إن التاريخ وحده هو الذي يحدد الصحيح من الخطأ، هو القادر أنْ يسمي مثل هذه الحقيقة إيتوبيا ـ ولذلك كان لا بد من مرور عقود من السنين ليظهر ما في الماركسية اللينينية من وهم. لقد اعتقد لينين أنه قد قام بتأسيس فكره السياسي على نظرية علمية، وقد نظر إلى تطور الانسانية نظرته إلى نوع جديد، كانت نظرية ماركس العبقرية قد كشفت عنه. ومن ثم فإن كل إيتوبيا إنما تكمن في نزعتها لخلق انسانية جديدة، خلق إنسان جديد لا تناقضات عنده، متخلصاً من فرادة أنانية، صانعاً سعادته الخاصة من خلال التضحية بالذات من أجل الجماعة. يوحي وصف المجتمع الشيوعي بعالم مختلفٍ كلياً عن كل ما عرفه التاريخ ـ حتى لو أنَّ النظرية قد ادعت أن تجد في الماضي أمثلة على هذه البراءة بهدف تبرير الإمكانيات المستقبلية. يقول إنجلز: «إذا كان ثمة من أمر صحيح فهو أنَّ الأنانية شعور تطور فيما بعد» (أصل العائلة ص. 44). بامكاننا أن نحذف الأنانية إذا كانت

ظرفية، تاريخية وهذا ما ينطبق أيضاً على الدولة. يتمتع هذا العالم بكل ميزات الكمال خاصة إذا كنا نعني بذلك القضاء على كل الأخطاء الأزلية التي تؤثر فينا. والإلزام الذي شعر به لينين قبل الثورة باستعمال القمع بهدف استعجال هذا المجتمع المثالي، إنما يُظهر أنَّ الأمر إنما يتعلّق بايتوبيا، وبأن الإيتوبيا قاتلة. من أجل تغيير الانسان لا بد من سحقه، وبسحقه فهو لن يتغير أبداً. إن القمع لا يعني فقط التخلص من العناصر التي لا يمكن جعلها تتآلف، بل الحكم كما لو كان المجتمع الجديد حاصلاً بالفعل، أو كما لو أنَّ المجتمع قد أصبح فعلاً جماعة. إن القمع ليس بمعنى من المعاني إلا حصيلة تعينٍ مسبقٍ تقضي على مقولة المستحيل. وبما أنَّ الحقيقة الإيديولوجية قد انتشرت في كل مكان فإن الذين يتنكرون لها لا يمكن اعتبارهم إلا بمثابة خونة أو من المتخلفين عقلياً. وبما أنّه قد تم القضاء على اقتصاد الربح فإن الذين ما زالوا يركنون إلى الكسل فهم من المخربين. وبعد إدخال المساواة فإن كل الذين يسعون لإعادة خلق التمايز الطبقي من خلال الاغتناء وتكوين الثروات فهم بمثابة جراثيم مرفوضة تدخل جسماً صحيحاً. وبمواجهة وهم المجتمع الكامل الآخذ طريقه نحو التكامل، يصبح مجرد الضعف الانساني بمثابة جريمة يجب القضاء عليها.

يجب علينا أن نعتقد ولا شك بأن الميزات الانسانية التي نقلها ماركس من الحقل الأنطولوجي إلى الحقل التاريخي ليست بالواقع إلا ميزات انطولوجية أي أنها ميزات لا تحمل على الإغتراب. فإذا كانت الايتوبيا قد أوجدت القمع فذلك يعني أننا لسنا الذين خلقنا العالم، وأنَّ علينا الاعتماد على ما نحن عليه من انعدام القدرة وأنْ نواجه كلياً. تعطي الماركسية اللينينية باعتبارها سياسة درساً فلسفياً لكل الاجيال المقبلة.

لا يمكننا التأكيد بأن السياسة اللينينية باعتبارها نسخاً للارهاب الذي تحول إلى سياسة كلية، التطبيق الوحيد المباشر والممكن للنظرية الماركسية. لم يحدد ماركس بما فيه الكفاية كيفية الانتقال من نظريته إلى التطبيق السياسي حتى يمكننا أن نجعل من هذا النوع من النتائج نمطاً معقولاً. خاصة وأنَّ اللينينية قد استمدت أصولها أيضاً من كل الايتوبيات التي تحرك المجتمع الروسي منذ نهاية القرن التاسع عشر.

بامكاننا أن نتخيل على سبيل المثال أشكال السلطة التي كان يقدر لها أن توجد فيما لو طبقت الماركسية بالشكل الذي رسمه بليخانوف، فبمعنى من

إنها فكرة سلبية يسيطر عليها وهم الانحطاط والموت. وهي في الوقت نفسه إيديولوجية الكمال الذي يرتدي صبغة الحلم، صبغة إعادة تكوين الانسان تكويناً طبيعياً جديداً، تكوين مجتمع لا شائبة فيه، كالماركسية اللينينية حتى لو كان تحديد هذا الكمال قد غيَّر من توجهه. إن المجتمع المثالي قد يولد من السيطرة المرعبة لا سيطرة طبقة معينة بل سيطرة العنصر. إنَّ العنصر الصافي والذي يعمل من أجل الانعتاق والخلاص قد حل مكان الطبقة الطاهرة التي تعمل لتحقيق الخلاص. إنَّ انتظار الوصول إلى جنة أرضية إنما يمر من خلال الإشارة إلى كبش محرقة يفترض به أن يشكل أصل كل بلاء. هذا هو بالتأكيد ذلك الشكل من الأفكار الذي يخلق وبطريق منطقي الرعب باعتباره وسيلة حكم وسيطرة.

خلافاً للماركسية ـ اللينينية تمثل النازية فكرة رفض، أكثر مما هي فكرة إنتظار. تريد النازية أن تتحاشى سراً قبل أن تهيئ لإدخال خيرٍ ما. إن المدى الذي وصل اليه الانحطاط هو الملهم للنازية لا المثال الذي تحلم بتحقيقه.

تطلعنا هذه المقارنة على ما في الفكرتين من تناقض، وكيف أن النتائج السياسية وإن بدت متشابهة من حيث الغاية، إنما يمكن أن تفسر بشكل مختلف، وقد حكم عليها أيضاً بشكل مختلف. قد يمكننا أن نجد تبريراً للقمع الستاليني وهو تبرير من الدرجة الثانية إنه قمع يحاول إزالة كل ما يسيء إلى قيام المدينة الكاملة التي تعتبر وحدها قيمة مطلقة. أما النازية فإنها تزيل شراً مطلقاً. بالنسبة للنازية إن القيمة الأولى هي قيمة مضادة. إن فكرة تطرح الشر قبل الخير، أو تقدم الشر على الخير إنما تعتبر أصلاً فكرة معبرة عن الكراهية. أما الماركسية اللينينية فلا تصبح حقودة إلا إنطلاقاً من مثاليتها. وهذا لا يغير شيئاً من العذاب ولا من العنف الذي يطارد الضحايا البريئة. إنَّ ذلك يسمح فقط بإظهار الفرق وإن جزئياً للسمعة أو السمعات التي تحيط بكلتي الايديولوجيتين، علماً أن كلتاهما مسؤول عن نظام كلي مدمر. ثم إن التسامح الذي أداه بعض الغربيين تجاه الارهاب الروسي وتجاه ما أوجده من نظام قائم على القمع وهو تسامح امتد حتى أوائل السبعينات، لا يمكن أن ينسحب على النازية. فمنذ نهاية الحرب ونحن لا نتوانى عن إدانة «اوسفيتز». ذلك أن الماركسية اللينينية بالمقارنة مع النازية إنما تبدو مثالية. أما النازية فليست أكثر من سخرية تفاخر بما قامت به من جرائم. من هنا كانت الرغبة المبررة أو غير المبررة بالتسامح مع الأولى خاصة إذا ما نظرنا إلى المقاصد التي يفترض فيها البراءة. من هنا يظهر الفرق في المعالجة المخصصة لهذين النمطين

المختلفين من الأفكار. (بدأت المقاربة بين هاتين الإيديولوجيتين منذ العام 1946 في كتاب ج. فسارد G. Fessard، فرنسا تخشى أن تفقد الحرية، وفي العام 1951 في كتاب هـ. ارندت H.Arendt، أصول الكليانية).

أما النازية وخلافاً للايديولوجيات الأخرى في القرن العشرين ـ الماركسية اللينينية والحرفية ـ فلم تتعرض لتناقض النتائج. تلك هي الميزة التي تميزها فعلاً عن نظم الأفكار الأخرى وهذا ما أتاح لها أن تحظى في أوساط الرأي العام بكيان شيطاني بالفعل. فالايديولوجيات التي أشرنا إليها تخلق الرعب أحياناً، وأحياناً أنظمة عسكرية فظة هذا في الوقت الذي تعلن فيها نفسها بأنها الباعثة على السعادة الكلية أو أنها القادرة على خلقِ حوافز منسجمة على الأقل. قد يخلق ذلك الانطباع ـ حتى لو لم يكن هذا الانطباع قابلاً لمقاومة كل فكر متعمق ـ بأن هذه الإيديولوجيات لم تبرمج بل أنها لم ترد فعلاً التوصل إلى النتائج السيئة التي وصلت إليها بنوع من الاستخفاف وبدون علم منها على الإطلاق. لقد كانت ضحية منطقٍ مجهول من قبلها، ذلك هو وجه الغرابة في النتائج وهذا ما جمد إلى حدٍ ما النتائج، أقله في نظر بعض المراقبين. أما النازية فإنها تعلن قيام المجتمع الكامل وبمقابل ذلك ولأجل بلوغه فإنها تعلن القمع وتصفية جزءٍ من هذا المجتمع. إنها لا تغذي أي وهم بخصوص الوسائل التي تلتزم العمل بها كما أنها لا تحاول خداع الرأي العام بهذا الخصوص. إنَّ نزعتها الاستهزائية قد أعلنت بكل دعة وبكل فخر. وهذا ما لا يمكن أن نغفره لها دون شك. إنَّ المسألة لا تتعلق هنا بخلق نتائج مغايرة بل بالقبول المبدئي لهذا الرأي في انعدام الضمير الأخلاقي أمام البرنامج المعلن. لقد تضمن كتاب «كفاحي» لهتلر الذي نشر في ألمانيا ووزع قبل العام 1933 والذي ترجم وطبع في فرنسا عام 1934 الفكرة الاساسية لمشروع الالغاء هذا ـ ثم إن بعض العبارات وبعض التحسينات اللغوية لا يمكن أن تخدعنا على الاطلاق. لقد استطاع هتلر أن يجمع وبسرعة أكثرية ساحقة اكتسبها عن طريق الانتخاب وبدون أن يخفي مقاصده. لقد اعتقد المعلقون أن لا أحد سيصدقه طالما أن الاطروحة مخيفة. لكن هذه الفرضية لم تكن كافية. فالظاهرة النازية لا تفسير لها إلا على ضوء التاريخ. ومشروع كفاحي لم يعبر عن شيء جديد. إنه لم يكن إلا صدى مئات من الكتابات السالفة. وحده هذا التسلسل قد يشرح لنا الوصول إلى السلطة: فقد أظهر الرأي العام قرفاً من الكلمات التي غالباً ما جرى التلفظ بها كما أظهر تواطؤاً غير معلن مع مشاريع معلنة.

آداة القدر

لم يفصح صاحب كتاب «كفاحي» عملياً عن أية فكرة خاصة - باستثناءٍ وحيدٍ ربما، إنه الاستثناء المتعلق بمفهومه للدعاية السياسية. فعلى صعيد الافكار لم يقم هتلر بشيء إلا بترداد التأكيدات المعروفة منذ زمن طويل في أوروبا كما أنه لم يبالغ به أيضاً، بل إن الأمثلة التي أشاعها ليست إلا إعادة طبع لما هو معروف (مثال الهوتنتوت المعروف في الأدبيات البيولوجية ثم في علوم تحسين النسل بكونه حالة نموذجية للانسان المتدني قد تردد مراراً في كتاباته. وقد سبق لكل من ليني Linné وبيغون ان وصف إنسان الهوتنتوت بنموذج الإنسان الشبيه بالقردة. قد يكون ذلك في القرن التاسع عشر مثالاً مشتركاً إذ أننا نجد له صدى في كتابات نوعٍ أدبي آخر بعيد عن هذه الاهتمامات كما عند بليخانوف). أما دعوة هتلر فهي تكمن فعلاً في الانتقال إلى العمل. لقد قرر أن يفعل ما أعلنه الآخرين مراراً دون التمكن من فعله - لقد قرر البدء بعلم الأنسال - أو أنه أوحى بضرورة البدء بذلك.

إنَّ حالة النازية قد علمتنا وبفظاظة عن العلاقات بين الفكرة وبين العمل الذي يجب أن يترتب عليها كما أفادتنا أيضاً عما تتمتع به الفكرة من قوة.

لقد خلقت السنوات الخمس التي استمرتها الحرب العالمية الثانية هزة فعلية في الفكر الغربي. لقد شكل الإفناء المنظم لملايين من البشر حدثاً على جانب كبير من الرعب والدلالة إلى الحد الذي أدى معه بالطبع إلى قلب تاريخ الأفكار. لقد تأثر الأوروبيون بذلك على مدى خمسين سنة وما زالوا تحت وقع هذا التأثير. ومع ذلك فقد تعودوا على مدى عشرات السنين التي سبقت على قراءة كل أنواع الكتابات التي تعلن امكانية التخلص ممن لا يمكن شفاؤهم، من المعاقين ومن المدمنين على الكحول، أو التي تعلن عزل اليهود أو المسلمين. إلا أن هذه الكتابات لم تثر تمرد عدد كبير من الناس على ما يظهر. أما الآن فإن أياً من هذه الكتابات مهما كان ضئيلاً فسيظهر بمثابة عمل ينم عن شخص فاقدٍ لتوازنه وسيكون مصيره الرقابة الصارمة التي يفرضها الرأي العام.

وهكذا فإن ما يبدو مقبولاً في المجال الثقافي الصرف سيظهر ممقوتاً إذا ما تيسر له أن يأخذ طريقه للتحقق. لقد تعامل الأوروبيون مع أفكار خطيرة. بإمكاننا الاعتقاد أن معظم القائلين بعلم الأنسال ربما كان أحب إليهم عدم تحويل هذا العلم باتجاه العمل: علماً أن بامكانهم الشعور ببعض التخفيف إذا ما رأوا نظريتهم وقد تحولت عملاً. فغالباً ما يغني القول عن العمل. وقد كان هتلر بعيداً عن هذه

الشؤون الخفيفة. بالنسبة له إن الأهم أن يتم التحقق أياً كان الثمن الذي يتوجب دفعه.

والأفكار هي أيضاً أسلحة. ولا يمكننا أن نتصور أنها ستبقى محايدة كما لو كانت مجرد كلمات أطلقت في الفضاء. فالأفكار القوية قد تبقى في الكتب أو في الأذهان لمدة طويلة، لكنه من العبث أن نتصور أنها لن تسعى للتحقق يوماً ما بطريقة أو بأخرى. فالفكرة الاستهزائية قد تكون مجرد ألعوبة لأجيال من المثقفين الذين يعتقدون أنهم ليسوا هجوميين. وما الذي يحدث بالنسبة لصاحب المذهب الاستهزائي (كلبي) انه يحول الألعوبة إلى كابوس. وبقدر ما تحتقر الحريات الشكلية فإن الماركسية اللينينية قد خلقت العبودية. والتشديد المتجدد عن الاعراق المتدنية قد انتهى إلى القبول بالتصفية الحقيقية. من الخطورة بمكان أن نلعب على الأفكار.

كانت القومية الاشتراكية كحزب وكأداة سلطة، وسيلة استخدمها هتلر لتحقيق ايديولوجية لم يكن هو الذي قام بإيجادها. لقد استعاد هتلر في كتابه «كفاحي» الطروحات التي طورت في أوروبا منذ عقود طويلة بل منذ قرون طويلة بالنسبة للبعض الآخر. قد نجد في القومية ـ الاشتراكية أملاً عمره آلاف السنين، إنه أمل يشبه العرفان أو يشبه فكرة شديدة التعصب تعود إلى نهاية الزمان. قد نجد بينها نوعاً من الأخلاق الطبيعية، والطبيعي يحدد هنا كما لو كان قائماً بذاته. إن القومية ـ الاشتراكية هي ايديولوجية بمعنى أنها رؤية تحيط بالعالم، ذلك أنها تشرح كل شيء إنها تجد حلاً لكل المسائل، إنها تفسر الماضي وتصف المستقبل كلياً. ومع ذلك فإنها تظل نظاماً شديد البساطة، وربما كانت هذه هي الفكرة التي تسببت ببلوغ مصداقية معينة أثناء طباعة كتاب كفاحي لهتلر. إن الأمر يتعلق بمزدكية في حالتها الخام، إنها فلسفة تحمل الحقد إلى حده النهائي من جهة كما تحمل العظمة إلى حده النهائي أيضاً من الجانب الآخر. ففيه نجد كل الأفكار ذات الاصل الالماني والمناهضة للسامية وقد تنظمت كلياً إلا أن هتلر لم يكن الموحد لها. أما النظريات المرتبطة بعلم الانسال فقد وجدت فيه نتائجها البسيطة. ولا بد من الاعتراف أيضاً أننا لا نجد قطيعة بين كتاب «كفاحي» وبين جزء لا مجال للتنكر له من الرأي العام القائم في عصره.

أما بالنسبة للقومية الاشتراكية، فإن مسألة الأصول لا تصبح مسألةً على جانب معين من الحساسية وحسب، بل إنها مسألة ملحة فعلاً. وبالفعل فإن البحث عن

الأصول يعني في جزء منه أيضاً البحث في تحديد المسؤوليات. من الواضح أن هتلر قد ورث تياراً قوياً نجد فيه كبار المفكرين. إنه إرث يجرح قلوب الأوروبيين. ولذلك نجدهم يفكرون بكتابٍ صغارٍ ليجعلوا منهم المبشرين الأوائل بهذه الأفكار أمثال غوبينو ـ فاشر Vacher ـ لابوج. وفي الواقع فإن هؤلاء الكتاب إنما ينتسبون فعلاً إلى كورس أكثر اتساعاً. وغوبينو وبالرغم من كتابه الذي يحمل عنواناً محرضاً «أبحاث حولِ لا مساواة الاعراق الإنسانية» إنما يمثل الفكرة الآرية بشكل سيء. إن النازية ليست ذلك المسخ الذي تولد من بعض المجهولين، أو الذي تحقق عينياً من خلال مريض غاب في التاريخ في اللحظة الحاسمة. إلا أن فكرة نضجت ببطء إنما تتناسب مع خرافات قديمة غالباً ما جرى القبول بها.

تفوق الالمان ـ (الجرمانيون)

إن الحديث عن الاعراق يعتبر فكرة متأخرة ولا تشرح بمفردها مهما ذهبنا بعيداً العنصرية التي برزت في القرن العشرين. تتولد العنصرية عن شعور بالتفوق يصعد نحو الأصول. والشعور بالتفوق هذا ليس شعوراً خاصاً من الناحية التاريخية بأوروبا الغربية. فقد عبر العديد من الشعوب، كالروس والمنغول واليهود عن يقينهم بتخطيهم للغير سواء ترجم هذا اليقين إلى رؤى امبريالية أم لا. أما في أوروبا فالامتياز بدا معتوداً للجرمانيين.

من الصعوبة بمكان أن نحدد مصدر فكرة الامتياز. وسنرى لاحقاً أنَّ الأوروبيين قد برروا تفوقهم بما قدموه للحضارة. بداية تقول بعض الروايات أن الجرمان قد شكلوا كل النخبة الموجودة في أوروبا بمحاولة منهم لتقديم الاندفاع الحضاري ـ الفرنكيون في منطقة الغول القوط الاسبان، الانكلوساكسون في بريطانيا، اللومبارديون في ايطاليا، جميع هؤلاء من أصل جرماني. إنهم نبلاء في كل مكان، إن حقيقة الوضع النخبوي قد ترجمت مباشرة إلى شعور بالامتياز الانطولوجي. وانطلاقاً من فكرة قديمة، يقود الجرمان من خلال حملهم لثقافة أو من خلال حملهم بنوع خاص لنمط من قوة في الشخصية. والفكرة التي تنادي بالامتياز الجرماني المرتبط بالبطولة والتفاني أكثر مما هي مرتبطة بالذكاء تجد التعبير عنها في كتاب هتلر «كفاحي». «إن ما يصنع عظمة العنصر الآري ليس غناه بالملكات الذهنية بل استعداده في وضع كل قواه بخدمة الجماعة» (ص 297).

ما هو مصدر هذا الإغراء بالنسبة للجرمان؟ إننا نجد ذلك حتى عند تاسيت. في القرن الأول بعد الميلاد. وعلى امتداد التاريخ الأدبي لأوروبا يصبح هذا

الإعجاب بمثابة نوع من مكان مشترك. فقد أعاد مونتيسكيو قراءة تاسيت وفسره انطلاقاً من الواقعية ومن الجدية والشجاعة التي يمتاز بها الجرمان في التاريخ القديم (روح الشرائع ص XIV). إنه يرد هذه الصفات إلى المناخ: «لقد سكن أباؤنا الجرمان القدامى وسط مناخ كانت فيه العواطف جد هادئة» وقد تساءل ميشليه (Michelet) عن أصل هذه السمعة وعن الأساس الذي تقوم عليه. وقد كان رينان من المعجبين بالعنصر الجرماني إلى الحد الذي نسب فيه الانتصار الالماني عام 1870 إلى عظمة أو تفوق امتازوا به. ثمة رأي شائع يجعل الارث الالماني أمراً لا بد منه لتحقيق مدنية أوروبا بأسرها وذلك من ناحية حصرية - إذ بامكاننا القول أن كل مساهمة هي مساهمة لا مجال لردها وعلى الطريقة التي تؤدى بها. لقد تردد في كتاب «كفاحي» عبارات اعتبرها العديد من البديهيات: «ليس صدفة أن تكون المدنيات الأولى قد وجدت حيث صادف الآري وجود شعوبٍ أدنى منه، فحكمها وأخضعها لإرادته. لقد كان بمثابة أداة تقنية في خدمة مدنية هي قيد التولد» (ص 295). فحتى قبل أن تظهر الهوية الآرية كان الشعب المتفوق شعباً جرمانياً.

ليس غريباً بعد هذا، الإعجاب الأوروبي بالجرمان - ففي فرنسا القديمة كان التفاخر بالانتساب إلى الفرنكيين، وفي إسبانيا القديمة من القوط بدل الانتماء إلى السكان الاهليين - أن يترجم في ألمانيا بالذات عبر هذه الكفاية وعبر مركب العظمة الخطير الذي أوجد نزعة الإعجاب بالذات.

لقد ظل الجرمان شعباً متفسخاً منقسماً إلى أقوام متصارعة فيما بينها ولم يشكل هذا الشعب سابقاً وحدة كاملة. وفيما بعد تمحورت المسألة الألمانية حول التشرذم والاندثار. بامكاننا القول ان الوحدة النفسية لهذا الشعب قد تكونت من خلال الأخذ بفكرة التفوق. إنَّ الهوية الألمانية لا تنسب إلى الأرض كما هو الأمر في فرنسا، بل من الوعي بالانتماء لقوة لا معادل لها. لقد صار الجرمان ما هم عليه من خلال إرادتهم بأن يكونوا نخبة بالنسبة لغيرهم. ولذلك امتد وطنهم على مدى مساحة أوروبا بأكملها. إنهم بطريقة ما الشعب - الملك: إننا نرى رعاياهم - تاريخياً - في كل البلاطات.

وهل علينا من ثم ولكي نجعل من التفوق أمراً عينياً أن نعرف على ماذا ينطبق بالضبط؟ كيف نتعرف على الجرماني؟ قبل ولادة مصطلح العنصر، استعانت اللغة بمعايير حصرية. فمنذ القرن الثاني عشر ظهرت في ألمانيا كتابات تقول بأن آدم وحواء كانا يتكلمان الألمانية... إن العظمة تبرر من خلال أقدمية الأصل، من

خلال قدم متميز. شعب أصل، خارج القواعد، إن الشعب الألماني شعب متميز: لقد عزا لنفسه شخصية مبالغاً بها. أما لغته فهي سابقة على اللغات الأخرى. إنها صافية، أما اللغات الانسانية الأخرى فهي مؤلفة من قطع مختلفة متفرقة. وفكرة العنصر المتميز إنما ترتبط عضوياً بفكرة اللغة المتفوقة. والعظمة يجب أن تفهم هنا بمعنى الارتقاء إلى القدم وبمعنى الطهارة أو الصفاء. وهكذا يصبح الصفاء هاجس القومية ـ الاشتراكية. ومن المدهش فعلاً أن نجد في نصوص تاسيت تلك الفكرة التي تؤكد الرأي المنتشر: «بالنسبة لي إنني أشاطر الرأي الذي يقول إن الشعوب الجرمانية ما لم تكن قد اتسخت باتحادها مع قبائل أخرى إنما تشكل أمة متميزة صافية من كل خليط، وإنها لا تشبه إلا نفسها» (IV La Germanie). إلا أن القدماء لم ينسبوا هذا التمايز إلى الجرمان دون سواهم. وهذا ما لم يتفكر به الألمان الذين استعادوا اكتشافهم لهذا النص ليجعلوا منه صوتاً يقارع القدر. فمنذ النهضة اكتسحت هذه الأطروحة الدراسات الجرمانية التي ما انفكت تنمو وتتزايد. إن الشعب الأكثر قدماً والأكثر صفاء هو شعب متميز بعلامات معينة تفصله عن سواه. إلا أنّ الصفة الجرمانية قد تكوّن صفة إدعتها شعوب أخرى أيضاً، وربما بإلحاح أشد، من قبل الانكلوساكسون ومن قبل الشعوب الاسكندينافية (هذا ما فعلته السويد منذ القرن الخامس عشر وحتى أفول نجم إمبراطوريتها). ومع ذلك فقد كانت ألمانيا السيدة في هذا المجال. ففي ألمانيا دون سواها تطورت وبقوة الكتابات التي اعتنت بعظمة وتفوق اللغة ثم بعظمة الشعب فالعنصر. وقد يمكن لهذا الهاجس أن ينغرس في امكنة أخرى طالما أن الشعوب الجرمانية الأصيلة تقطن بلداناً أخرى. ومع ذلك فقد أخذ شكله في ألمانيا، وربما كان الهدف منه تحقيق الوحدة السياسية. فبامكاننا أن نؤرخ لهذه الظاهرة بدءاً من القرنين الخامس عشر / السادس عشر. ومن ثم لم تنقطع وتيرة تصاعدها حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

الدعوة والاضطهاد

يؤدي اليقين بالعظمة إلى خلق أسطورة الرسالة العالمية والخلاصية. فبإمكان الشعب العظيم، أو الأعظم من سواه أن يمدّن العالم. بل أكثر، إنه يرى أن ذلك من واجبه. من هنا كانت فكرة الدعوة الألمانية، بمعنى أن ألمانيا كانت تستجيب لنداء سري ومقدس. بدأت هذه الأطروحة منذ القرن السادس عشر وقد اتخذت منحى متقداً إبان الفترة الثورية وفي القرن التاسع عشر مع ارتفاع نجم الرومنطيقية. فقد ردد شعراء أمثال نوفاليس وشيللر أنّ ألمانيا ستعيد تجديد أوروبا من خلال صفاء

ذهنها. وقد كانت أصداء هذه الدعوة أصداءً دينية. إنَّ تجديد أو إعادة خلق العالم إنما يتلاقى مع هدف إلهي مرسوم، وبموازاة الديانة المسيحية المسيطرة يعيد هذا الهدف تنظيم مشروع إلهي جديد. فالديانة المسيحية هي ديانة مساواتية من حيث النشأة. إنها تستند إلى السمة المقدسة التي تميز الشخصية الإنسانية بغض النظر عن معايير الثقافة أو إتنيات الإنتماء. والصفة المقدسة تأتي منه تعالى، الذي يدعو كل فردٍ باسمه عارضاً عليه الحياة الأزلية. وقد ألغى القديس بولس الفوارق الدنيوية لحساب هذه القيمة الفريدة التي لا يمكن أن يعتريها فناء. وبذلك تكون الاسطورة الجرمانية قد انغرست وإن خطأً منذ البداية ضد هذه المساواة. والخطيئة الأصلية لا تطال الشعب الأصيل المفترض أن يكون صافياً. ففضائل الإنسان الجرماني تعني ميزته شبه الالهية: شجاعة، بساطة وتفانٍ. عليه أن لا يحمل أي شعور بالذنب، إنّه لم يقترف ذنباً تجاه أحد. وإذا كان قد فقد بعضاً من هذه الصفات فذلك يعود لتأثيرات قوية خاصة ما يتعلق منها بالمسيحية الرومانية. هذه المسيحية التي تسطح الأمور وتعطي الشعور بالذنب. فالشعور بالانتماء الجرماني هو أولاً رد فعل على التوجه اللاتيني، إتنيةً ولغةً وديانةً. ففي القرن السادس عشر اتخذ لوثر من هذا الصراع حجة ليؤسس ديانته. لقد دعى للإنعتاق من النير الروماني ومن النير البابوي داعياً الألمان للتحرر منه. وفي وقت لاحق وإبان عصور الأنوار جاء الرفض للتوجه اللاتيني ليغذي العودة لإحياء الآلهة الجرمان القدامى. ثمة أدب جديد جاء ليدفع بحجة تفوق الألمان بالنسبة للرومان.

يبدو البحث عن ديانة وثنية جديدة أو عن ديانة طبيعية ميزة ألمانية تعفيها من تعاليم الديانة المسيحية ومن فكرة المساواة التي عرضها القديس بولس. لقد تجسدت هذه الفكرة إلى جانب أسطورة العرق الآري ليخلقا معاً ومباشرة ما يعرف بالقومية الاشتراكية.

لا ينفصل الاعتقاد اليقيني بالعظمة عن اليقين بوجود الاضطهاد. وبالفعل فإن الشعب الذي يتصور نفسه أكبر من الشعوب الأخرى لا يحقق هذا العظمة في التاريخ - وذلك للسبب البسيط التالي وهو أن تفوقه هو بمثابة اسطورة لا بمثابة حقيقة. وعلى مرّ العصور سيعرف هذا الشعب نفس المطبات التي تعرفها الشعوب الأخرى: حروب ضائعة، فترات ضعف وفقدان للهيبة. كيف يمكن تبرير هذه السقطات بالمقارنة مع ما يدعيه من امتياز؟ إن كل مغامرة سلبية ستبدو له مدبرة من قوة شريرة تسبب له المساوئ. ولنقل إنه في حالة كهذه لا بد من شرح المطبات

هذا في الوقت الذي نجد فيه الشعب العادي، أو لنقل الذي يعتبر نفسه عادياً، سيتقبل هذا الاهتزاز لأنه يعرف ما هو عليه من نقص في الكمال. وهكذا يقتضي الكمال المأمول، بالمقارنة مع الهزالة المعاشة خلق أكباش محرقة.

إبان حرب الثلاثينات أشارت الأدبيات الألمانية إلى الوحشية الغريبة التي اجتاحت البلاد. وبعد هذه المرحلة اشير إلى الهزائم الحاصلة كما لو كان إذلالاً أخلاقياً، أو كضربات يوجهها الخصم لقتل الروح الألمانية. وقد تطورت هذه الفكرة بقوة إبان الحروب النابليونية. وحين كتب هجل عام 1802 كتابه «تكون المانية» وفيه أشار بأسف إلى أن الألمان لا يشكلون دولةِ حقة، فإن اللهجة الوطنية كانت تعبر فعلاً عن الهدف الذي توخاه وهو إعطاء فكرة كبيرة عظيمة عن الشعب الذي ينتمي إليه. وفي القرن العشرين أعادت هزيمة 1918 فكرة الشعب الذي يطارده الشيطان وأتاحت للهتلرية أن تأخذ كل أهميتها. بامكان شعب معين أنْ يعلن امتلاكه لحقوق الناس ومن ثم الحق العالمي لينتفض ضد الأعمال الوحشية التي سيقتْ بحقه. وإذا خسر الحرب فإنه ينتحل لنفسه الحق لشن معارك. ثم أن الأدبيات الالمانية التي طبعت عصوراً بأكملها قد اعتبرت بالفعل هذه الهزائم بمثابة إجحافات بحقه. فالشعب المتفوق بقيمته لا يمكن أنْ يعامل بهذا الشكل. وأعداؤه لا يتوخون المساس بأرضه بل بروحه. والهذيان بالعظمة يتناسب كلياً مع الهذيان بالاضطهاد.

تفوق انطولوجي

لم تبق الجرمانية أبداً عند مستوى الظاهرة المعزولة أو الظاهرة الهامشية. فمنذ النهضة انتشر هذا الشعور في المجتمع الألماني. وقد ألهمت معظم الكتاب الكبار. إذ انطبعت أعمال كل من هجل وفيخته وليبنتز ونيتشه وبدرجات مختلفة باسطورة التفوق الالماني. ثمة أعمال كثيرة أقل قيمة قد مجدت فضائل هذا الشعب المقدس. فمنذ بداية القرن التاسع عشر اصطبغت الحياة السياسية بنموذج أسطورة الجرمان المرتبطة بصفات قاسية وبعادات صلبة.

إنَّ الأدب الجرماني على درجة من الغنى والاتساع بحيث يستهلك مجرد جرد أسمائه مؤلفاً كاملاً. ومن هذه الزاوية يشكل كتاب فخته خطابات إلى الأمة الألمانية نموذجاً من هذا النوع. فهنا تأخذ فكرة الوطن معنى ما ورائياً. وبامكاننا أنْ نفهم كيف تصبح الجرمانية نوعاً من التدين.

تشكل «الخطابات» التي ألقيت ما بين 1807 و1808 نوعاً من القاعدة الأساسية التي تسهم في بناء القومية الألمانية. ثم أنَّ فخته لم يعبر مطولاً عن أطروحات عنصرية. ولكن وفي كل النقاط نجد تقارباً فكرياً يظهره في أصل النزعة الجرمانية الحديثة.

تنطلق الاطروحة التي يروج لها هنا من الشعور بالإذلال الذي أحسه الشعب الألماني بعد هزيمته. إنَّه إذاً شعور كبير بالاذلال دفع بهذا الشعب للتعزي بعظمة حقيقية على الشعوب الأخرى. أسس فيخته هذا التفوق على اعتبارات لغوية، يمكن ردها كما نعلم. إلا أن المهم في ذلك هو النتائج التي توصل اليها على الصعيد الانطولوجي. تظل ألمانيا متفوقة على سواها أقله كيفياً. من الناحية الطبيعية يظل الانسان الألماني إنساناً بالفعل إنّه النموذج الأصيل للانسانية. إن الشعب الألماني هو «الشعب بامتياز» (ص 150)، إنه «الشعب باختصار» (163). بامكاننا القول إنه يتشابه مع الجوهر الأفلاطوني بالمقارنة مع الظِلال. إنه يشبه من حيث المقياس متراً كاملاً بالمقارنة مع مقاييس أخرى لا دقة فيها. لقد ظل هذا الشعب مرتبطاً بالطبيعة المرتبطة «بينابيع الحياة الفعلية» (141). إنه شعب متميز لا رتوش فيه خلافاً لكل شعبٍ آخر. إن تميزه هذا قد أضفى عليه نوعاً من البنية الأنطولوجية: إنَّه اختلاف في نظام الكينونة. إنَّ الالماني هو الذي يستطيع دون غيره ان يفهم الفلسفة الحق، التي تعتبر بمثابة «فيض للحياة الواحدة، الصافية، الإلهية، الحياة المطلقة» (ص 152). بامكان الألماني فقط أن يحب وطنه: «إنه الوحيد القادر على أن يشعر تجاه أُمته بشعور المحبة الحقة، المحبة المتطابقة مع العقل» (166). بكلمة واحدة إنه الوحيد القادر على الإلمام بما هو عالمي أي ما يعتبر نموذجاً إنسانياً، في حين تظل الشعوب الأُخرى مسمرة في ما هو جزئي - إنها فكرة نجدها عند هجل.

إنَّ أولية هذا الشعب لا تعطيه الحق في قمع شعوب أخرى وحسب، بل إنها تعطيه أيضاً القدرة على إثارة الإعجاب. صحيح أنَّ فخته لم يعبر في خطاباته عن حق في السيطرة أو الاستعباد، إلا أنه قد طرح أسس ما يبرر لاحقاً كل سيطرة أو استعباد. إنَّ الذين يمتلكون بحق الاخلاق الصحيحة، من يملكون غايات صحيحة عليهم السيطرة على الآخرين على طريقة النموذج: «إن الذين يفكرون بهذا الشكل عليهم ان يكونوا القدوة للجميع، وعلينا أن نحكم على العالم وأن ننظمه من خلالهم. إن العالم لم يخلق إلا لأُناس من هذا النوع. إنهم هم الذين يشكلون نواة الكون. أما الآخرون فلا يشكلون إلا جزءاً من عالم فانٍ. وطالما ظل الآخرون على

قيد الحياة فلا وجود لهم إلا من أجل الأوّل وعليهم تالياً أن يتآلفوا مع أفكارهم حتى يتسنى لهم النجاح في التساوي معهم» (169 -170).

تتوجه «الخطابات» كلياً إلى الألمان الشباب بهدف تربيتهم. والتربية تعني تشكيل المميزات قبل أي شيء آخر: تفضيل الارادة القوية على جملة المعارف؛ إثارة قدرات الفرد للتضحية بنفسه من أجل الجماعة؛ تفضيل المثالية على ما تسببه الواقعية من ضرر؟ توجيه الولد وتحديده باتجاه الحق والعدل بدل البحث عبثاً وحمقاً عن تطوير الحرية الشخصية؛ وفي نهاية الأمر لا بد من خلق إنسان جديد.

يبدو فيخته بطريقة من الطرق مريداً لروسو. إنه يتخلص بسرعة من الخطيئة الأصلية: إنها وشاية عابثة أنْ نزعم بأن الانسان قد ولد خاطئاً... إن الإنسان لا يولد خاطئاً بل يصير خاطئاً» (207). إنّه يعيد تجسيد الخطيئة في التاريخ، وهو يجعلها بالتالي قادرة على إيجاد الضغط والقهر. إنَّ التربية الألمانية لا تهدف إلى شيء آخر سوى إلى تحويل العنصر البشري تحويلاً كاملاً وجذريا؟ لا بد من تغيير المخلوقات الأرضية والمادية لتتحول إلى أرواح مطلقة ونبيلة» (238). إنها التربية بامتياز إلى درجة أن كل الخدمات الأخرى التي تقدمها الدولة تصبح دون جدوى: فإذا ما اغتنت الدولة بمواطنين تربّوا بهذا الشكل فلن يعود لها من حاجة لجيش، سيكون الموظفون جميعاً جنوداً ممتازين ـ، ولن يكون لها من حاجة إلى ملاجئ تقدم الخدمات أو الحسنات ـ فلن يكون هناك فقراء ـ، ولا سجون. فالتصرفات الأخلاقية ستسود دون أي التباس. (ص 215 -217). إن الأمر يتعلق فعلاً بخلق «الإنسان الكامل». حتى يتسنى الوصول عبره إلى «الدولة الكاملة» (144 -145)، الدولة بمعنى المجتمع ـ فمشروع فيخته ليس مشروع بناء دولة، إنه مشروع قومي. إن المشروع السياسي مشروع مقدس. حتى يتسنى له أن ينعتق من الاذلال المشين فليس على الشعب الألماني أقل من أن يكمل رسالته الأسمى: إعادة تكوين العالم. يقضي تفوق الشعب ـ الملك بأن لا يكتفي بالبقاء ضمن صف أدنى: فالصف الثاني يوازي العبودية بالنسبة له. وبالتالي فإنه لا خيار له بين الموت والخلاص: «لا بد من التحول الكامل، إن خلق روح جديدة هو وحده الكفيل بخلاصنا» (256). إنطلاقاً من هذا الموضوع يبدو كتاب «كفاحي» مجرد نسخة مختصرة إلا أنها نسخة أمينة للاطروحات التي عرضت في خطابات فيخته.

التمايز والعنصرية

إن الحديث عن نزعة جرمانية هو التعبير عن تمجيد شعب قبل أن يكون

حديثاً عن عنصرٍ أو عرقٍ معين. إن الحديث عن عرق مختار سيتعزز وسيتكون من منطلق الحديث عن شعب مختار، وذلك بهدف إعطاء هذا المفهوم مزيداً من التنظيم.

يبدأ الحديث عن العنصرية بالحديث عن التمايز حتى لو كان من العبث أنْ نماهي بين العنصرية وبين التمايز. فالعنصرية مفهوم ينطلق من الإيمان بالفوارق بين الأعراق البشرية، وبالتوصل من هذا المنطلق إلى الكشف عن الأعراق العليا وإعطائها تالياً حقاً طبيعياً بالسيطرة على الآخرين. وبمعنى آخر بامكاننا تعريف العنصرية انطلاقاً من القول بجود فوارق بين الأعراق الأمر الذي يعطينا الحق في البحث عن المميزات النوعية في كل عرق. وهكذا قد يطرح علينا معنى آخر أكثر إتساعاً انه المعنى الذي يتيح لنا إنتاج ايديولوجية مناهضة للعنصرية، إنه المفهوم الذي يقبل بوجود أعراق إنسانية. إننا لن نتوقف عند هذا المفهوم الأخير الذي يعتبر حديثاً جداً. وبالتالي فإن الدلالة **Lato Sensu** لا تبدو له ممكنة لتحديد الظاهرة التي نحن بصدد درسها وذلك للسبب التالي، إذ أن كلمة عنصرية إنما تتحمل هنا دلالتين جد متباعدتين. بل يبدو جد معقولاً أن نطلق اسم التمايز على ذلك المفهوم الذي يبرز الفوارق دون أن نتوصل مع ذلك إلى فرض وجود تفوق موضوعي، أو وجوب سيطرة طبيعية بشكل أكثر تحديداً. من هنا ضرورة الانطلاق في مواضيع على هذا الجانب من الخطورة ومنذ البداية من مقدمات واضحة جداً. فالعنصرية لا يمكن موازاتها بأي نوعٍ من التأكيد على الفوارق. فإذا كانت الفوارق في كل مكان فذلك يعني أنها ليست في مكان محدد ـ إنَّ الأمر يتعلق تحديداً برؤية الأشياء التي ترفض القبول بمكانة متساوية ـ أي التي ترفض بنية عامة للإنسان أياً كانت المظاهر الكامنة خلف الفوارق.

إنَّ نقيض العنصرية، أو المقابل لها لن يكون في هذه الحالة القول بمساواة كلية، أي نفي الفوارق بين الناس ـ، إن نفي الفوارق ليس إلا فكرة عبثية لا توصلنا إلى طرح أية فكرة جدية، لا يمكننا التخلص من العنصرية عامة ومن كل أنواع الاضطهادات عامة إلا من خلال القبول بكرامة واحدة يتساوى فيها الجميع رغم كل الخلافات الظاهرة ـ إن اليقين الواضح هو أنَّ الفوارق الظاهرية ليست شيئاً إزاء المساواة الانطولوجية.

إن الفائدة التي نجنيها في التأريخ للأفكار إنما تكمن في إبراز كيفية تحرك التمايز ليتحول إلى عنصرية، والى نظرية تقول بالتفوق وبالسيطرة.

لقد ظهرت أولى أطروحات التمايز منذ عهدٍ قديم وتحديداً عندما أكد أرسطو على سبيل المثال أن «البرابرة» ـ أي الشعوب غير الأوروبية، الآسيوية ـ إنما تظل شعوباً غير جديرة بالتمتع بحريات سياسية. وهكذا يكون الأغارقة أحراراً بطبيعتهم والبرابرة عبيداً بطبيعتهم. تقوم هذه الفكرة وتتأسس على المقارنة بين الاستبداد الآسيوي الذي يعود إلى عهود سحيقة وبين الديمقراطية الإغريقية. وسيؤكد تاريخ المدنية الأوروبية على الشعور بالفارق الذي سيترجم شعوراً بالتفوق. واكتشاف العالم الجديد سيضع الأورُوبي تجاه «البدائي» الذي يعتبر مختلفاً عن البربري والذي يفترض أن يكون أدنى في طريقة حياته، ذلك أن المدنية قد ظلت غريبة عنه بمعنى من المعاني. لقد بدا الهنود الذين اكتشفوا في أميركا والسود الذين يقطنون افريقيا جد غرباء بحيث اعتبرهم الفكر الاوروبي بمثابة «الغير» بامتياز. ثمة اتجاه فكري قد تساءل فعلاً ما إذا كان الهنود بشراً بالفعل، بعبارات أخرى ما إذا كانوا يمتلكون روحاً وقد تعرضوا فعلاً للانتقادات الشديدة من قبل مقامات كالفاتيكان. وفي عصرنا هذا يؤدي القول بالتمايز إلى فكرة التفوق الثقافي، لا القبول بفكرة التفوق الانطولوجي.

يبدأ القبول بوجود عرقٍ مختلف من التساؤل عن وجود أصول: هل يمكن أن يكون للبشر أولئك جداً مشتركاً بيننا وبينهم؟ والكتابات التقليدية ـ الكتابات المقدسة تفيدنا بأن كل البشر إنما يتحدرون من إنسان واحد ـ ستصاب بالخيبة حين تجابه بالفوارق التي تبدو كبيرة بالنسبة للبعض. لقد ظهرت فكرة وجود أكثر من آدم حين بدأت الاكتشافات الكبرى وقد أدى ذلك إلى القول بالعنصرية لا لأن العنصرية كانت نتيجة حتمية لهذه الاكتشافات بل لأن العنصرية كانت التعبير الابسط، الأكثر مادية في وقت كانت فيه أوروبا تتخلص أكثر فأكثر من الفكر الديني. وأياً كان القول في الاطروحات التي تتحدث عن أصل الإنسان، ألقبول بأبٍ واحد أو بأكثر من أب فإنها تظل قادرة على القبول بمبدأ المساواة الذي وضعه القديس بولس القائل بتمتع كل الناس بكرامة واحدة: ذلك أن الأمر لا يتعلق بجد مشترك بل لأن الله الذي مسح بيده فوق الانسان هو الذي يحدد هذه القيمة الاساسية. فإذا كان القول بوجود أكثر من جد للانسانية قد أوجد العنصرية فذلك لا يعود إلى استقامة منطق الحجاج المستعمل بل عدم الأخذ بزاد روحي مستقيم. وفي عصر تذوب فيه نقاط الالتقاء الروحية وحين لا يتعلق الفكر إلا بمظاهر علمية تصبح الفوارق بين الاوروبيين وبين الشعوب الأخرى فروقاً أساسية من حيث القيمة

ذلك أن كل قيمة قد اختفت إلا ما تبقي عليه الملاحظة العلمية. ثمة رموز كثيرة تحاك حول اللون الاسود، وهي رموز توازي بين البشاعة الطبيعية وبين البشاعة الثقافية والأخلاقية.

لم يقدر لهذه الأطروحات أن تظهر إلا في أجواء المقارنة المستمرة بين المدينة الأوروبية والمدينات الأخرى. فلم يظهر الشعور بالتفوق، تفوق الشعوب المستعمرة (بكسر الراء) من عدم. إنه يستند إلى تساؤل يتناول قدرته الخاصة على السيطرة، وعلى حمل العلم والتقنية للشعوب الأخرى. هذه التساؤلات عن سر التطور الثقافي والتقني في أوروبا لم تجد حلاً لها لا حين صيغت إبان مرحلة الاكتشافات الكبرى، وهي لا تجد حتى الآن جواباً لها علماً أن ثمة أدبيات كثيرة قد نشرت حولها مما يسمح بإغناء مكاتب كاملة. من النصوص المعاصرة البالغة الدلالة في هذا الاطار نشير إلى كتابات ماكس ڤيبر لا سيما مقدمة كتابه «الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»: «إلى أي نوع من تسلسل المناسبات علينا أن نعزي ظهور الظواهر الثقافية في المدينة الغربية وفيها وحدها فقط ـ تلك الظواهر وكما نحب التفكر فيها على الأقل التي ارتدت دلالة وقيمة عالميتين؟». فبالرغم من كل البناءات الثقافية التي طورتها الحضارات أو المدنيات الأخرى فقد أعلن ماكس ڤيبر أن الغرب قد عرف وحده فقط كل المعارف الجذرية بالمعنى الحديث للكلمة، علوم، سياسة، حقوق، إكتشاف المطبعة، البرلمانات رأسمالية المبادرة. لقد انكب ڤيبر هنا على موضوع معروف، موضوع جد قديم. منذ عصر الانوار بدأ الأوروبيون بالتساؤل، لماذا كانوا هم الذين اكتشفوا علم المصريات بشكل خاص والاتنولوجيا بشكل عام، هذا في الوقت الذي لم يقم فيه شعب آخر بفتح معهد أو قسم تخصص فيه دراسة الأوروبيين. هذا الوضع المتميز أوحى لهم فكرة على جانب من الإغراء فكرة عن التفوق الخاص بهم. يكفي أن يصار لتطويرها حتى تجعل للعنصرية مكاناً.

ولادة الشعور بالانتماء للعنصر الآري (الآرية)

يبحث الشعور بالتفوق هذا عن تبرير له. فالظاهرة التي لا شرح لها غالباً ما تفضل الالتصاق بأي سبب بدل البقاء في ظل أسئلة لا جواب عليها. ففي القرن التاسع عشر ظهرت تيارات فكرية متعددة شارحة تطور المدنيات إنطلاقاً من القول بأن الشعوب إنما تمر بمراحل مختلفة من تطور متشابه. في هذه الحالة لا تكون الفوارق فوارقاً في الطبيعة، وسيكون جميع البشر مدعوون للوصول إلى نفس الدرجة

من التقدم. إلا أن الشعور بالجرمانية عند الألمان لم يكن ليقبل بهذه الفرضية ذلك أنه ينطلق من الإيمان بتفوق نوعي، أي بتفوق لا يمكن اللحاق به. وفي ألمانيا إذاً ظهرت فرضية أخرى لاقت نصيباً من النجاح: إنها فكرة الشعب القديم المتفوق، أب الاوروبيين جميعاً، الاب الذي أعطاهم جميعاً صفات نوعية حجبها عن الشعوب الأخرى المشابهة.

إن الاسطورة الآرية التي تستند اليها القومية الاشتراكية ما هي إلا ثمرة تعرية معرفة علمية من طبيعتها. فالآرية باعتبارها كذلك ليست مجرد اختراع. ولكن وكما وصفتها الهتلرية فهي شعور لم يوجد قط. فالإيديولوجية هنا كما في أي مكان آخر هي تحريف لعلم يعتبر نفسه العلم (بأل التعريف)، والذي ينقل ما يتوصل إليه من يقين إلى رأي عام ساذج مراوغ. إن خطرّ مثل هذه السيرورة لا يحتاج إلى أي برهان. والتأكيد العلمي بما فيه من ضمانة وعالمية ليس إلا تأكيداً يفرض نفسه ضد كل تشكيك. والايديولوجية التي يزعم تأسيسها على العلم تخلق تعصباً أكثر صلابة من إيديولوجية أخرى تبنى على الإيمان.

ثمة أعمال ظهرت مع بداية القرن التاسع عشر (ب. بوش غومبيرا P.Bosch-Gimpera ـ الهندو ـ الاوروبيون ص 11)، وأوحت بوجود قرابة واضحة بين اللغات الاوروبية والآسيوية، الأمر الذي ربما أدى إلى احتمال وجود لغةٍ أم مشتركة يطلق عليها إسم الهندو ـ الأوروبية. وقد أظهرت الدراسات الاركيولوجية شيئاً بعد شيء لتقبل وجود جماعة بشرية يطلق عليها اسم الشعوب الهندو ـ آرية، وقد أطلق عليها اسم الشعوب الآرية وقد عاشت في منطقة القوقاز حوالي العام 2000 قبل الميلاد. إنَّ الأمر لا يتعلق بعرقٍ بل بأقوام. ثم انَّ قرابة اللغة قد أعطت المجال للقول بأسطورة قرابة العرق: فالتوارث التكويني وهو أمر يحتاجه القائلون بالتفوق التكويني ولا يمكن أن يستند إلى مجرد التقارب اللغوي. وهكذا ظهرت في القرن التاسع عشر أسطورة العرق الأعلى المتحدر من الهند والذي استعمر الأراضي الأوروبية ليكون بذلك أرومة وليخلق من ثم المدنية الجديرة بهذا الاسم. لقد انبثقت هذه الانتروبولوجيا الخاطئة من علم لغةٍ جدي لتقوم بافساده؟

شيئاً بعد شيء غطت الاسطورة كل هلوسات التمايز العرقي وهلوسات الأصل الجرماني القديم. لقد جمعت كل أوصاف شعب أبيض البشرة أشقر الشعر، أصيل أصالة تراب الأرض، مزود بصفات إنسانية بسيطة وقوية في آن يمكن أن يكون نخبة بالنسبة لسائر الشعوب الأخرى وذلك بقدر ما يتقدم في انتصاراته. والآري ـ

وهو الذي يعني علمياً أقدم الشعوب الهندواروبية ـ قد استخدم هكذا مادة عينية تبرر كل شعور مسبق لدى الجرمانية: إنه يشرح تفوق الفرنجة في العصور الكارولنجية، اللغة الصافية القادرة على خلق نفسها عند الألمان، حق الاستعمار بواسطة نخبة وتفوق هذه القارة على ما سواها. لقد سمح هذا المفهوم بإعطاء إجابة على كل الأسئلة المقلقة في العقود الأخيرة، وأن يجابه الحدسيات التي حولها إلى يقين. واعتقاداً منه بأنه قد استند إلى علم فقد فتح الباب أمام التعصب السياسي.

إن التفوق الذي أريد له أن يكون مبنياً على أصول علمية قد أثار الشعور بدونية الآخر علمياً. وهنا أيضاً تغمر الاسطورة الشارحة كل احتقار سابق كما تسعى لتبريرها جميعاً. وعدم قدرة الشعوب الإفريقية على التمدن ـ تبعاً للمعايير التي نضعها نحن ـ إنما تشرح إنطلاقاً من عدم مشاركته بالعرق المجيد المنتصر. بل ان الشعور بمعاداة السامية وهو شعور موجود في أوروبا قد وجد بذلك نقطة تمركزه.

لقد شكل الرومان منذ قرون كبش محرقة بالنسبة للشعور بالجرمانية. لقد قضت روما على عادات الجرمان القديمة كما قضت على قوانينهم. هذا ما يردده وبقوة كتاب «الكتاب ذي المائة فصل» الصادر في القرن السادس عشر، وهو كتاب مجهول المؤلف وصف جرمانيا أصيلة مثالية داعياً إلى حرب صليبية ضد القوى الشيطانية الغربية. بل إنَّ الحديث عن شعور جرماني قد شكل كبش محرقة ما زال ماثلاً واليه يمكننا أن نعزي حالياً مآسي الانحطاط.

يسبق الشعور بالانتماء الجرماني الشعور بالآرية، الذي يتمحور عادة عليه. فأصوله تعود إلى القرون الأولى من تاريخنا. فالمسيح النقيض (المسيح الدجال) قد صار مسؤولاً عن شقاء المسيحية. (ل. بولياكوف: تاريخ مناهضة السامية). وفي ما يتجاوز الاسباب الدينية، من الواضح أن هذا الشعب المحروم من أمته القادر على التكيف في كل الظروف دون التماهي فيها، الذي يعبر عن تفوقه العيني إن في الأعمال أو في مجال الافكار قد أصبح شعباً يلفت الإنتباه ـ أي أنَّ العين المجردة لا بد لها أنْ تميزه ـ في ما يخص قدرته على مقاومة الإبتلاع وقدراته الواضحة على تحقيق النجاح. لقد شكل تميزه نوعاً من التطفل كما شكل لاحقاً رمزاً مسؤولاً عن كل الاخطاء التاريخية. وهكذا أصبح اليهودي الخيالي نقيض الآري الخيالي. وقد أصبح التعلق الشديد بالصفاء نوعاً من المزدكية إذْ أنَّ الوجه الآخر للخير المطلق لا يمكن أن يكون إلا شراً مطلقاً.

بامكاننا أن نتساءل لماذا أصبح اليهود القطب الآخر، أي قطب الشر، وليس السود في افريقيا وهم الأدنى، أو أي اثنية أخرى لا تنتمي إلى تلك الأرومة التي ينسب اليها التفوق. لقد كان على العنصريين الناشئين أن يبحثوا عن كبش محرقة يكون على قياسهم، ليتسنى لهم شرح خيباتهم التاريخية ومدى تأخرهم في مجال تحقيق الكمال المنشود. فالسود كانوا محتقرين أساساً بينهم، أي أنهم لا يشكلون شيئاً بالنسبة لهم، والذي يعتبر عدماً لا يمكن أنْ يكون كبش محرقة مناسب: لا بد أنْ يكون هذا الأخير صاحب صفات حقيقية، بل صفات يتمتع بها طبيعياً أيْ منذ مولده. ومن ثم فإن اليهود قد اكتسبوا بعد الثورة حقوقاً متساوية. وقد أثبت التاريخ أنه حين تكتسب جماعة ما كانت تعتبر أدنى من سواها حقوقاً مساوية لمن معها، فإن وتيرة الحقد ضدها ستتصاعد. فقد تألم الكثير من الأوروبيين أنْ يكون لليهود وضع يوازي أوضاعهم، وهكذا حل التمايز العرقي مكان الفرق القديم الذي كان يطال وضعية كل من الفريقين.

وهكذا أصبح اليهودي بالنسبة للأيديولوجية الناشئة بمثابة إنسان أدنى: إنه ناقص في عظمته وفي لطافته، إنه لا يعيش إلا بتطفله على الآخرين. لا يكفي هنا أن نعيد إلى الأذهان نصوص فاغنر وغوبينو (الذي ليس عنصرياً بنفس المعنى الذي نصادف فيه ديزرائيللي أو فاغنر. لقد أسهم غوبينو بنشر العنصرية لكن من الخطأ أن نزعم بأنه أحد ملهميها الأساسيين، ذلك أنه لا ينسب إلى العرق «الآري» ذلك التفوق الاسطوري الديني إلى حد ما والذي وجدت فيه القومية الاشتراكية بعض أسسها). لقد قام معظم المفكرين الكبار في القرن التاسع عشر بشكل يختلف من حيث دقته بدفع هذه الأسطورة قدماً، فأسهم كل منهم بإبراز التمايز بين الشعوب ثم بين الأعراف بهدف جعله في الحقل الذي يناسبه. هكذا قام هجل بربط التميز بحقل تاريخي - ما ورائي إذ اعتبر الشعب الجرماني شعباً قادراً على تحقيق الروح. ففي البناء التاريخي الهجلي يقوم التقدم في انتقال الروح عبر الشعوب، والشعب الجرماني الذي يصفه في نهاية المطاف إنما يمثل التتويج الذي يختصر وينهي من حيث كماله السيرورة التي تم وصفها: «بامكاننا أن نسمي جرمانياً الأمم التي وهبها روح العالم مبدأه الحق» (هجل: العقل في التاريخ ص 293). أما الإفريقي فهو على النقيض، إنه يعيش دون وعي إذا صح القول (المرجع السابق ص 251). إنَّ وصف هجل للشعوب الإفريقية وصف بالغ الدلالة لما يدل عليه من تمايز عميق حتى لو لم يكن الأمر متعلقاً بالعنصرية بالمعنى الحديث).

هكذا يبدو تاريخ العالم بمثابة صراع دنيوي بين الهندو ـ أوروبيين والآخرين حيناً وبين الهندواروبيين واليهود حيناً آخراً. إنها معركة العمالقة التي تشبه إلى حد ما المعركة بين الملاك والشيطان. والمعيار الذي يميز العرق يصبح معياراً شارحاً وحيداً إلى حد ما بإمكانه وحده الإشارة إلى ما يتميز به شعب من الشعوب، وما تتميز به اختراعاتهم وانتصاراتهم. هذه السببية الآحادية تسمح في الوقت نفسه برسم المستقبل المجيد للعرق الأعلى شرط أن تستطيع الوصول إلى النهاية مع أعدائها.

الانسان يقترب من الحيوان

لقد وجدت العنصرية الناشئة نفسها وفي الوقت نفسه، متعاضدة في فرضياتها الأولى مع علم الأحياء السائد آنذاك، خاصة من حيث الاستعمال السيء الذي استطاعت تكييفه لصالحها. لقد وجدت في ذلك فكرة جديدة عن بنية الانسان وتبريراً جديداً للصراع بين العناصر أو الأعراق.

لقد تحول الأمر هنا كما تحول في علم اللغة إذْ استخدم علم الأحياء في غير موضعه ليستخدم سبباً أيديولوجياً. هكذا أصبح داروين وهو بالأساس إنسان يبحث عن الفوارق ورجل حكيم عقلياً علماً بالنسبة للمتعصبين.

للبرهنة على تحدر الإنسان من قرود عليا، وهذا ما كان هدف داروين كان لا بد له أن يشرح كيفية حصول التحولات الواحدة من الأخرى، وهي تحولات تبدو أنها ظهرت كما لو كانت أُعجوبة. وبعد أنْ رفض الغائية قام داروين بشرح هذه التحولات إنطلاقاً من التحول ـ الإنتقائي: ثمة تحولات لا حصر لها (أي تحولات طرأت على نموذج الأجنة ـ أي إنها وراثية) تظهر في كل جيل، والذي يتمتع بأفضلها يعيش أفضل من سواه متميزاً بذلك بذرية تؤمن تحولاً أفضل لمصلحته. أصبحت هذه النظرية وهي نظرية في التأقلم وفي الانتقاء الطبيعي نظرية يستخدمها العنصريون ومن بعدهم القوميون ـ الاشتراكيون لتكون حجة تخدم غاياتهم الخاصة. وإذا كان هذا هو قانون الطبيعة فما على الناس إلا الانحناء لقانونها، وعلى البشر إذاً الإذعان لإرادة الأقوى. حجة ماكرة، خاصة إذا ما افترضنا أن خصوصية الانسان إنما تقوم على تجاوز الطبيعة كما يقول داروين: «الإنسان الأخلاقي هو الذي يمكن أن يتذكر أفعاله الماضية وان يحكم على دوافعها التي تقبل بالبعض والتي قد لا تقبل بالبعض الآخر. وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن نعترف له بيقين بهذه الملكة، فإنه يشكل إحدى أكبر التميزات التي يمكن أن نتصورها بينه وبين الحيوانات» (تحدر الانسان II ص 668). وإذا نفينا

أن تتمكن القيم الأعلى من الحكم على قوانين الطبيعة وأن تتمكن أيضاً من اصلاحها تكون العنصرية قد حرمت الإنسان من خصوصيته بجعله موازياً للحيوان.

إلا أن تأثير داروين قد تعدى ذلك إلى نقطة ثانية أشد أهمية أيضاً. إنها النقطة التي تتناول بنية الانسان. ففي محاولته البرهنة على تحدر الانسان من قرود عليا فإن كاتب «أصل الأنواع» قد ضيق الفسحة بين الانسان وبين القرد. والمقارنات التشريحية الأخاذة قد جذبته إلى المقولة نفسها. فداروين لم يقم بالحط من قيمة الانسان، بل هو رفع في قيمة الحيوان، إذ تعامل مع كليهما بنوع من التعاطف الذي يثير الاحترام.

لقد كان لهذا التقارب أثراً مباشراً. فالتباعد الحاصل بين الانسان وبين القرد (أورانغ ـ أوتانغ) هو تباعد أوجد نفسه بين الأعراق الانسانية وبالنسبة للمسألة المتعلقة بحجم الدماغ وهي مسألة كانت جد مطروحة آنذاك، لا بد من المقارنة بين المقاطع التي تناولت هذه القضية. «فالرأي الذي يقطع بوجود صلة حميمة بين حجم الدماغ وبين الملكات العقلية (المرجع نفسه I ص 55)، وبين الحاشية التي ينتهي بها الفصل الذي يعالج هذا الموضوع إذ نجد ما نصه: «بالنسبة للمسألة المرتبطة بحجم مطلق، من المقرر أن الفارق بين الدماغ الانساني الأكبر والدماغ الأصغر شرط توفر الصحة في كليهما هو فارق أشد حدة من الفارق الذي نجده بين الدماغ الانساني الأصغر وبين الدماغ الأكبر في قرد من فصيلة الشامبنزي أو الاورانغ» (المرجع السابق ص 221). بعبارات أخرى، إن القرد الأكثر تطوراً والانسان الأقل تطوراً إنما هما متقاربان من حيث الذكاء. ومن ثم فإننا نجد المؤلف وقد أكد على تحليلاته باللجوء إلى ملاحظات توازي ما هو متعارف عليه في الرأي العام: «إن المسافة ليست كبيرة... من الناحية العقلية بين متوحش لا يستخدم أية عبارة مجردة وبين أمثال نيوتن أو شكسبير؟» (المرجع السابق ص 67). فعلم الأحياء يلحظ أن «لا فرق على الاطلاق بين الانسان وبين الثديات الأكثر تطوراً من زاوية التمتع بملكات عقلية» (المرجع السابق ص 68). تعطي هذه المقاطع الانطباع بأن الفارق النوعي الحق إنما هو فارق بين الناس الأدنى وبين الناس الأعلى من حيث الذكاء ـ هذا ما يعني إذا ما عدنا إلى العصر تأكيد الفارق بين الأعراق ـ، لا الفوارق بين الانسان والحيوان. وبالحقيقة فإن داروين لم يقصد تحويل بنية الانسان إلى الحد الذي يقضي معه على خصوصيته، إنه يشرح في خاتمة فصوله بأن الانسان إنما يظل، ومهما كان، مختلفاً عن الحيوان دون شك

لأنه يتمتع بحس أخلاقي. «ما أن يصل إلى صف الكائنات البشرية ـ فإن الانسان يختلف عن غيره من أبناء جنسه من حيث العرق. فبعض الأعراق كالعبيد والأوروبيين على سبيل المثال هي جد متمايزة بحيث أنها لو أخضعت لنظر الطبيعيين الحق لتوجب عليهم اعتبارها أنواعاً حقيقية. أقله أن بعض الأعراق تتشابه من حيث تفاصيل بنيتها ومن حيث الجزئيات العقلية الأمر الذي يفترض بنا ومن أجل شرحها أن تكون متحدرة من جد مشترك واحد: من هنا فإن هذا الجد المتميز بصفات معينة هو يستحق فعلاً وصفه بالانسان» (المرجع السابق ص 666). ومع ذلك فإن الطروحات العنصرية قد تمسكت بالمقارنات الداروينية لتتمكن المرور من خط انطلاق إلى آخر. وحده الانسان الذي يقال فيه إن المتفوق هو الذي سيستحق من الآن وصاعداً بالوضعية التي تحقق كرامته. أما الآخرون فبالامكان معاملتهم معاملة الحيوانات طالما أنهم يتشابهون معها.

إن تحوير المكان التي تظهر القيمة الانسانية ما كانت لتصبح ممكنة لولا تطور النظريات البيولوجية التطورية ولولا التحرر من الاعتقادات الدينية: لقد كان هذا التحول ضرورياً بالنسبة لنشأة القومية ـ الاشتراكية: فمن أجل تبرير اضطهاد أو الانهاء على بعض الاعراق كان لا بد مسبقاً من جعلهم يتخلون عن البنية البشرية.

الأكاذيب المناهضة للسامية والولع بها

مع التحول من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين بدأت مجمل طروحات القومية ـ الاشتراكية بالانطلاق عملياً وباطراد. فما يتميز به «العرق المتفوق» بدأ يتأكد كما أنّ مناهضة السامية قد اكتسبت المزيد من الحجج.

إستندت أسطورة العرق الآري على العلوم التي قامت باختصارها وبتنظيمها. والأنتربولوجيا الناشئة قد انتهكت قبل أن يكون لديها متسع من الوقت لتعتمد البرهان. والشعوب الهندو أوروبية البدائية قد اعتبرت شعوباً مستطيلة الرأس شقراء الشعر. أما الطروحات العرقية فقد استنتجت بأن النموذج المستطيل الرأس الأشقر هو نموذج ما زال مستمراً في الشعب الألماني وفي الشعوب الشمالية. في حين أنّ العلماء لم يشيروا إلا إلى الأصول، وأما ما تبقى فكان خليطاً ـ نجد أن بعض العلماء قد تحدثوا عن الشعوب الهندو أوروبية بشكل مغاير معتبرين إياهم شعوباً من أصحاب الرأس القصير المنتفخ ومن ذوي البشرة السمراء. لم تمنع هذه المفارقات وهذه المعلومات غير الأكيدة منظري العنصرية من الارتكاز على نظريات تستند إطلاقاً على أسس مأمولة أكثر مما هي محققة أو مبرهن على صحتها. قد يكون

الفرنسي فاشر دي لابوج مثلاً معبراً عن هذه التوجهات المغالطة، وقد أخذت بعض الآراء بمقولاته، إذ نجد غليوم الثاني يقول عنه: «إن الفرنسيين حمقى إذ لا رجل مهم عندهم إلا فاشر دي لابوج، وهم يجهلونه» (ج. كولومبا: نهاية العالم المتمدن ص 9). قسم فاشر دي لابوج الإنسانية إلى أصحاب الرؤوس القصيرة المنتفخة ـ وهم أقل حباً للاكتشاف، جبناء عدوانيون، مساواتيون، والى شعوب من أصحاب الرؤوس المستطيلة، أذكياء شجعان متماسكون. إن الحتمية المستندة إلى مجرد التصنيف لشكل الجمجمة وللمعلومات الأنتروبولوجية قد سمحت للايديولوجية العرقية أنْ تنتقي من الصور البسيطة العناصر النافعة أو العناصر الضارة. أما المفوضيات التي أولج إليها أمر الصحة العرقية فلم تتخذ قراراتها إلا بشكل «علمي» ـ أي على أسس فيزيائية ـ آخذة بعين الاعتبار مدى التبادل بين الطبيعي الفيزيائي وبين الأخلاقي أو العقلي. وهكذا مُهِد السبيل أمام عمل القومية ـ الاشتراكية: وبنوع من الخلط الغريب بين البيولوجي وبين الإتني أصبح تمييز الفئات أمراً ممكناً، الخير والشر كل في موضعه.

وفي الوقت نفسه أخذت خصوصية اليهود في هذا العصر كل أبعادها الأيديولوجية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر لم تكن غالبية الكتاب تشكك إطلاقاً في أنَّ العالم الغربي قد انقسم بين آري وبين سامي، لا يكفي هنا أن يقدِّم رواد النازية، وأن يقذف الآريون بصفات مناقضة أو نقيضة لما احتفظوا هم به على أبناء العرق الآخر ـ السامي. لقد وصف اليهود بميزة مؤذية خاصة بهم. لقد انهمكوا برسم صورة الشيطان ليثبتوا كيف لا يمكن للملاك أن يظهر تاريخياً باعتباره ملاكاً.

بعض الميزات الخاصة التي الصقت باليهود كانت ميزات نابعة من خصوصية فعلية، جرى إظهارها بشكل مقلوب بهدف الحاق الأذية بهم. إنهم شعب لا أمة له، وهو شعب يتقبل كلياً جنسية الآخرين دون أن يتماهى معها، الأمر الذي يترجم بشكل طفيلي، ثم أن طفيليته لا تعني إطلاقاً الحفاظ على غريزة حب البقاء: إنه (الشعب) يحاول بكل مداهنة أذية مضيفيه من الداخل. واستمراره طيلة عصور يبعث على الاعتقاد بأن هذا المغتصب (الواضع يده على الأرض) إنما يتمتع بقوة وراثية مخيفة: إنه يحتفظ بنقاوة دمه في الوقت الذي يدخل الاختلاط في الآخرين بتمازجه معهم. ولقد استرجع كتاب «كفاحي» هذه الأقاويل المتعلقة بمدى ما يلحقه اليهود من أذى. حيث وصف العرق اليهودي بشكل أضعف مما هو عليه العرق الآري وأحياناً أخرى بشكل أقوى مما هو عليه أيضاً. إنه أضعف

لنقص في ميزاته لتدنيه في الإنسانية لعدم قدرته على الانتصار، إنه عرق يعوض عن ذلك بقوى خادعة تحيط بالغير بشكل لا مرئي، إنه يسمم دم الآخرين. أما من جهة ثانية فهو عرق أحسن بث عقائده في الجسم الاجتماعي الغريب الأمر الذي يؤدي لإفقار بل إعدام هذا الجسم بنوع من تحذير الأفكار. إنه عرق يبشر على سبيل المثال بالمساواتية، الأمر الذي يسمح له بالمشاركة في ضعفه ثم يبث الوعي السيء في معسكرات الشعوب المنتصرة. نشير هنا إلى أطروحة نيتشه التي طبقها على المسيحية وعلى الاشتراكية المنادية بالمساواة، وقد أشار مؤلف كتاب «فرنسا اليهودية» إلى التماهي بين اليهود والشيوعية والماسونية. تنطلق الفكرة من مؤامرة منظمة لتكسر العرق المتفوق عبر جعله يحس باحتقاره للذات، إنها مؤامرة تهدف إلى دفع نخبة جديدة للسيطرة، نخبة ما زالت خفية. بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر تطورت في ألمانيا حركات قاسية معادية للسامية، بل أحزاب راحت تظهر ديكتاتورية اليهود العالمية وإبراز ضعف الألمان تجاه هذه الديكتاتورية. تجدر الاشارة أنه لا علاقة لهذه الإدعاءات مع ما ذكره هتلر في كتابه «كفاحي».

وهكذا نرى كيف اكتسب كبش المحرقة في الايديولوجية المولعة بالكذب إرادة تحبب إليه الأذية. فكبش محرقة بريء، لا هم له سوى التعلق بالحياة سيفقد خصوصيته، ذلك أنه لن يكون مجرماً بحق الجماعة. يجب أن يكون مسيئاً إرادةً وقدرةً. لقد جرى تكبير اليهود وربطهم بتفوق سام، الأمر الذي يجعلهم مستحقين للعقاب. لقد استعاد جان بول سارتر في كتابه «أفكار حول المسألة اليهودية» هذا الشكل من الحجاج المقلوب. فالدناءات المزعومة ليست سبب الكراهية بل لقد جرى تعدادها لتبرير الحقد البدائي.

إنحطاط ورؤيا

هذه الخطابات المزدكية لا يمكن أن تعفي من الغائية. إنها تستخدم فكرة تاريخية ـ أخلاقية يدخل المشروع السياسي عبرها. أو يجد مكانه من خلالها. تصف هذه الفكرة المزدكية وبشكل موحد الانهيار والخلاص.

لقد قدم القرنان التاسع عشر والعشرون مجالاً غنياً للتفكير بالانحطاط، ثمة فكرة رئيسة نستخلصها آنذاك: إنَّ المدنية الغربية إنما تسير في انحدار باتجاه الإنهيار. أما الايديولوجية العنصرية فهي ستستبدل ومن خلال وصف سيرورة الانهيار، المدنية بالعرق؛ كما أنها ستحول التحليل التاريخي إلى هاجس ذي توجه ديني.

إن الشذرات المرتبطة بالتطور عند تين Taine، برودون ماركس وكونت وحتى لا نذكر إلا هؤلاء، قد مالت إلى وصف تقدم الانسانية كما حاولت في الوقت نفسه اقتراح صورة للمستقبل المأمول أو المرفوض. علماً أن فكرة التقدم لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الانحطاط، أقله من خلال تصور نوع من تمجيد جامد يكون بمثابة نهاية للتاريخ. وحدهم الفلاسفة الذين يقولون بالثبات هم الذين يتخلصون من قلق الانهيار.

إن السيرورة التاريخية التي جرى وصفها إنما تعني بالدرجة الأولى المدنية الغربية، التي تعرف تطوراً سريعاً في حين تبدو المدنيات الأخرى وكأنها سمرت في الزمان بشكل أو بآخر. وإذا كانت هذه المدنيات قد ارتبطت بسيرورة التطور فذلك قد جرى في مرحلة دنيا ـ في الزمان وليس في القيمة. أما المدنية الغربية فإنها تبدو وحيدة نوعها، إنها التي أوجدت دولة القانون الرأسمالية والعلم والتفكر بهديتها الخاصة. ولهذا نجد فلاسفة التاريخ يجعلانها موازية وفي غالب الحالات لفكرة نهاية العظمة الأوروبية.

لقد كان الألمان ولا شك أشد تعلقاً من الشعوب الأوروبية الأخرى، بفكرة الانهيار، ذلك أنهم كانوا يحملون في صدورهم ومنذ قرون حنيناً خاصاً لمجتمع القرون الوسطى. لقد أغلق هذا الحنين الرومنطيقي لجماعة منظمة، والذي لا يمكن إلا أن يذكرنا باطروحات الشعبيين الروس، الفكرة وسط الخوف من انهيار قريب. وإذا ما أضيفت هذه الفكرة إلى فكرة التفوق الغربي فإنها ستثير حتماً الشعور المسبق بنهاية العالم القريبة. فبالنسبة لـ ك. ف. فولغراف وهو كاتب تحدث عن الانهيار في أواسط القرن التاسع عشر، يعتبر موت الغرب موازياً لموت المدنية بشكل عام. (ج. فروند: الانحطاط ص 139).

إن الشروحات المتعلقة بظاهرة السقوط ليست متعددة وحسب بل إنها جد مختلفة أيضاً. فالمدنية يمكن أنْ تضمحل بمجرد فقد الشجاعة، أو بمجرد خسارتها لنخبتها أو لإسرافها في المبدأ الحيوي أو لتحول ثقافتها تحولاً سفسطائياً. وقد أعطى الأقدمون في تفسيرهم لانحدار حضارتهم أسباباً من نفس النوع الذي سقناه هنا. إذ قدم كل من أفلاطون وديموستين الحجج عينها التي قدمها فيما بعد باريتو وتوينبي وشبنجلر. والأسباب المختلفة هذه هي عامة من أعراض أمراض الشيخوخة، فالنهاية حتمية إذ كل المدنيات زائلة على ما يقول فاليري.

تعطي الأيديولوجية العنصرية ومنذ البداية فكرة عن الانحطاط. ولا خلاف معها إلا أنها تقوم على إحلال موضوع بدل آخر - إنها تضع المدنية بدل العرق. لكنها تنطلق من وسواس الموت.

قد يفاجأ أ. دي غوبينو أيضاً تماماً كما قد يفاجأ داروين إذا ما قدر له أن يتصور المكان الذي يحجزه له التاريخ في-مسؤوليته عن النازية. ففكرة الإنحطاط قد تعنيه ولكن بشكل مختلف عما هو الحال بالنسبة لمفهوم العرق. ولكن حين نجعل من انحلال الأعراق المفهوم الوحيد لشرح انحطاط الشعوب فإن ذلك يعني دفع الأيديولوجية العرقية خطوة إلى الأمام. ولأنه كان مقتنعاً بالسمة الحتمية للسقوط فإنه لم يعر الأسطورة الآرية أية قيمة. لقد اكتفى بإعلان الموت مع إظهار تجلده. إلا أنَّ وصفه للأعراق قد فتح الباب للأفكار المنهجية.

لقد أعلن صاحب كتاب «مباحث حول عدم تساوي الأعراق الإنسانية» أبحاثاً تتناول أسباب انحطاط المجتمعات الإنسانية. مشيراً إلى أنَّ هذا الانحطاط لا يتأتى، ومهما كان تفكير القدماء، لا عن فساد الطبقة الحاكمة، ولا عن العمران السفيه، ولا عن فساد العادات ولا من التأثير الجغرافي. فالعوامل هذه مجتمعة لا تلعب أكثر من دور سببٍ ثانوي. وفي الوقت الذي حدد فيه غوبينو تعريف الانحطاط فإنه قد أشار إلى ما يفترض أنه المسبب له: «إن الأمم تموت لأنها مكونة من عناصر زائلة (...) وإذا كانت معرضة للموت فذلك لأنها لم تستطع أنْ تجتاز أخطار الحياة بالشكل الذي استطاع فيه أجدادها ذلك، وبعبارات أخرى إنها تفنى لأنها زائلة» (ص 58). بإمكاننا أن نفهم هذه الكلمة عقلياً أو أخلاقياً، أما غوبينو فقد أشار إليها بمعناها البيولوجي. «أعتقد أنَّ كلمة معرض للزوال وبانطباقها على الشعب فعليها أن تعني، بل إنها تعني أنَّ هذا الشعب لم يعد يتمتع بالقيم الداخلية التي كانت له فيما مضى، ذلك أنّه لم يعد عنده في هذه العروق نفس الدم، بعبارات أخرى وبالتسمية عينها إنه لم يحتفظ بالعرق نفسه الذي ابتدأ به المؤسسون له». (المرجع السابق). فالإنحلال لا يتأتي إلا من الاندماج بالذات - ذلك أنه ليس بمقدور أي عرق الادعاء بالاحتفاظ على نقائه على مرِّ التاريخ، فكل شيء خليط - بل إفراط في الاختلاط. هذا التهجين المتجدد لن يخلق أي أثر ما لم تكن بعض الأعراق أرفع من الأعراق الأخرى. ومن هذا المنظار تعتبر المدنية الأوروبية متفوقة على ما عداها: «يعتقد كل الناس بأنهم المدافعون عن المساواة بين البشر، إنهم مجهزون جميعاً بآداة عقلية متشابهة، وبطبيعة واحدة وبقيمة واحدة

وبقدرة واحدة... وهكذا فإن دماغ الإنكليزي مشابه جداً لدماغ الفرنسي ولدماغ الهنود في أميركا اللاتينية. فلماذا لم يكتشف هؤلاء إذاً لا المطبعة ولا البخار؟ (المرجع السابق 68). لقد كان غوبينو معادياً للمساواة وللديموقراطية. إن تفوق العرق الأبيض واضح من خلال أعماله: فالأعمال هذه والأعمال وحدها هي التي تخلق المدنية والتاريخ.(«إن التاريخ لا ينبع إلا من مجرد التواصل مع الأعراق البيضاء» المرجع السابق ص 447). وإذا ما قلبنا نوع المجادلة السائدة آنذاك فلا بد لنا من الاستنتاج بأنه لا مجال لأية مدنية أن توجد إلا بمضاربة عرق من الأعراق (209). وهكذا فإن الانهيار الذي نشهده إنما يبشر برؤيا عامة.

هذا القدر القاتل بالنسبة لغوبينو هو ما ستحاول الأيديولوجية العنصرية أن تتجنبه. إنها ستحاول إزدراء التاريخ من خلال اختطاط طريق إعادة إحياء ممكنة. وإعادة الإحياء هذه ستأخذ شكل إيمان جزئي ذلك انها مربوطة بأسطورة لا علاقة لها بالعقل. فإذا كان الآري كاملاً فإن عودته التاريخية تشبه نوعاً من التطهر، أو نوعاً من النقاء المقدس. وإذا استطاع أن يجذب الإنسانية للسير في خطاه فإن إعادة تأهيله ستكون عملاً خلاصياً. فالتطهير سيقضي على الشر في العالم وسيجعله يمر من حالة إلى أخرى من خلال تحقيق تحول نوعي. وهاجس الموت بفعل الهجانة وهذا ما تعكسه صفحات كتاب هتلر «كفاحي» واليقين المأساوي بأصل يفترضه منطق التاريخ والمنطق الفعلي، كل ذلك يستدعي حتماً الاحتكام إلى أفكار أخروية كما لو كان ذلك بمثابة ملجأ. وخشية الأمر الواقع ستخلق الوهم. هكذا فإن الاشتراكية ـ الديموقراطية ستبدو فكرةً عنصرية كما عند فاغنر وغوبينو كما ستبدو أيضاً بمظهر الايمان بعقيدة وثنية تريد لنفسها أنْ تكون «طبيعية» ـ والنازية كانت على سبيل المثال فكرة تؤيد مذهب النباتيين ـ وأن تنفتح على عالم مختلف.

علم تحسين الأنسال ونزوات الأخلاق

كما نرى فلم يكن ينقص هذه الأفكار الرهيبة إلا الذراع حتى يتسنى لها أنْ تتحقق عيانياً.

ثمة بون شاسع من حيث المبدأ بين الأفكار وبين تحققها عملياً خاصة حين يتعلق الأمر بأفكار غير قابلة على التحقق، أو لنقل بأفكار رهيبة. والأيديولوجية العرقية التي تركبت إذا صح القول عبر أمرٍ بالسير في إثر تحققها والتي أسهم العديد من أصحاب العقول الراجحة والمتنورين عبر عصور وأجيال طويلة، إنما هي أيديولوجية قد أسهمت بتشويش الأخلاق البسيطة. حتى في قلب عالم عقلاني فإن

مناصري الصفاء العرقي لم يكونوا ليجرأون بإعلان تصفية الغير بشكل معلن. ثمة استثناءات لذلك حتى مثل بول دي لاغارد الذي أعلن دون مواربة السحق الجسدي للعديد من الشعوب، وبشكل خاص المجر واليهود في أواخر القرن التاسع عشر. (راجع بولياكوف، الأسطورة الآرية ص 351 -353). ومع ذلك وعلى العموم فإن ملهمي القومية ـ الإشتراكية كانوا يعرفون أن ثمة فارقاً بين الفكرة وبين الممارسة؛ ولهذا السبب نجد أنَّ معظمهم، وقد كانوا على قناعة بأنَّ آمالهم غير قابلة للتحقيق بسبب ما تشكله الأخلاق من ضغط، قد راهنوا على النهاية الأخروية للغرب.

هكذا أصبح علم تحسين الأنسال، إذا صحَّ القول، بمثابة الفكرة التي تشكل أداة الوصل بين المشاريع الرهيبة وبين تحققها العملاني. لقد أسهم هذا العلم بإعطاء النظريات الرهيبة وزناً ومصداقية وذلك عبر استخدام حجج عينية ويومية. والقضاءُ على بعض الأعراق أصبح مصراعاً خاصاً ليكون مدخلاً للتخلص ممن لا يرغب بهم اجتماعياً. وفكرة التخلص ممن لا يُرغب بهم انطلقت من هاجس الانحطاط الذي أصبح محطة يُرجع إليها باستمرار.

منذ أواسط القرن التاسع عشر وتحديداً مع نهايته ظهرت فكرة جديدة: إنها فكرة الإنحلال البيولوجي للشعوب الغربية. وقد أشار المراقبون الى حدثين لهما دلالتهما. الأول: العناية الطبية التي تزداد نجاحاً عاماً بعد آخر وهذا ما يسمح بإبقاء أفراد على قيد الحياة رغم سوء حالتهم الصحية. فإذا كان هؤلاء مصابون بأمراض معدية أو بأمراض وراثية فإن إمكانية إنجابهم لأولاد مصابين بنفس الأمراض ستكون كبيرة. أما الآخر: إن ازدياد تقديم المساعدات الاجتماعية ستسمح لعائلات ولأفراد طفيليين بالبقاء على قيد الحياة. والى هذه الفئة ينتمي الكحوليون والمجرمون والهامشيون الخ. ومن خلال تلاعب هذين العاملين ومن خلال تزايد معدلات الوراثة طبيعياً وأخلاقياً فإنَّ أوروبا ستتحول وخلال قرون قليلة لا بل عقود قليلة إلى مستشفى كبير.

لقد تمّ الأمر كما لو كان التقدم العلمي أو الاجتماعي الذي تحقق في ذلك العصر سيؤدي حتماً إلى إشاعة الخوف. فالإنسان يقلب الطبيعة، وبإمكان هذه أنْ تثأر بدورها. وعلم تحسين الأنسال ليس إلا نتيجة كابوس يمارسه متعاطي السحر. فالطبيعة ستثأر من خلال إلحاق الانحلال بنا. وقصة التاريخ الأميركي التي كتبت عام 1877 (قصة Juke Family) قد أشار إلى هذه التخيلات. إذ تمت مراقبة العائلة عينها في تحولها من خلال أجيال سبعة: فمن زوج واحد مكون من نفسين

بسيطين (الزوج والزوجة) سيولد عشرات وعشرات الكحوليين وقطاع الطرق والمرضى بأمراض مزمنة والمجرمين. والنتيجة ستفرض نفسها مسبقاً: بمجرد السماح لهذين الزوجين الأصليين بالبقاء وبالتناسل فإن المجتمع قد وجد نفسه الآن مسؤولاً عن حفنة من الأفراد العاطلين والتعساء. هكذا وجد الرأي العام نفسه مشحوناً بما يشبه النبوءة، إن المجتمع القادم سيكون مليئاً بالمجانين والقتلة الذين تولدوا من الحياء من أهلهم لأسباب أخلاقية. لكن النتيجة كانت انتحارية. أما الخوف من انهيار المجتمع فكان شعوراً بهجوم شخصي. والإجابات التي جرى تقديمها كانت تركز على شرعية الدفاع.

أشار داروين في شرحه للتحدر الإنساني إلى إسهام المدنية بإفساد الشعب، من خلال تقليصها للإنتقاء الطبيعي. فالمجتمعات البدائية تسهم بإبعاد الأقل موهبة، أما الشعوب المتقدمة فإنها على العكس إنما تأنف من الأقوى: هنا نجد أنَّ الحرب تعمل لصالح الأضعف والديانة تعقم أفضل الأدمغة، أما الطب فإنه يخلص الحمقى. ومع ذلك فقد اعترف داروين بوجود ممارسة فعلية لبعض أشكال الانتقاء إلا أنَّ هذا الانتقاء يظل غير كامل. أما الحل الأمثل فيظل بالطبع إعادة إحياء نوع من الانتقاء. علماً أنَّ الأخلاق تعارض الانتقاء المفروض. لذلك لا بد من القبول بالقدرية: «لا بد أنْ نقبل دون اعتراض العوامل السيئة التي لا يمكن ردها والناتجة عن انتشار وتوالد الحمقى. ومع ذلك فثمة كابح لهذه الانتشار، بمعنى أن يتزاوج الأصحاء في المجتمع بشكل أقل مما يتزاوج فيه اللاأصحاء. قد يكون لهذا الكابح فعاليته الفعلية إذا ما امتنع ضعاف الجسد وضعاف العقول عن الزواج. ومع ذلك فإن هذه حالة يسهل تمنيها ويصعب تحققها» (I ص 145). هكذا فإن العقل لا يقبل بالانحطاط إلا بنوع من التجلد، إذ لا بد له من أن يطيع الأخلاق: أو لنعبِّر عن ذلك بشكل آخر، لا بد له من القبول بنزوة أخلاقية غير مبررة ستصبح في نهاية الأمر مسؤولة عن نهاية شعب بأكمله. بإمكاننا أنْ نتخيل بأن الأخلاق وإذا ما وضعت في هذا الموقف فإنها لن تقوى على البقاء طويلاً.

بإمكاننا أنْ نلاحظ منذ العام 1870 تقريباً وحتى العام 1930 صعود نوع جديد من الوعي بضرورة إفناء الغير. وقد تصاعد هذا الوعي بوتيرة قوية. فعلم تحسين الأنسال، العلم الجديد الذي وضع هدفاً له تحسين العرق البشري، راح يزعم أنه يعمل لخدمة قضية من أفضل القضايا. لم يقترح كل من الانكليزي فرنسيس غالتون أو الألماني أرنست هاكل وهما من رواد علم تحسين الأنسال أية

إجراءات سلبية. فقد تحدث غالتون عن انتقاء لأصحاب الكفاءة وعن رقابة إعادة التناسل والإنتاج ومنذ بداية القرن العشرين ارتفعت في بريطانيا كما في الولايات المتحدة أصوات تعلن تدخل الدولة في هذا المجال. بل لقد وجدت جمعيات ضاغطة في هذا المعنى. كما تتابعت الأعمال الإحصائية التي تشير بقياساتها إلى نمط الهبوط في أوساط السكان. وبدرجات مختلفة قام معظم علماء الأجنة بالدفاع عن علم الأنسال. ففي الولايات المتحدة جرى التصويت على القوانين التي وضعها علماء الأنسال عام 1896 ومن ثم عممت قوانينهم على مختلف الولايات: من ذلك منع التزاوج، بل فرض التعقيم الإلزامي بالنسبة لفئات معينة من الأفراد. كما اقترح العديد من المنظرين فرض إجراءات تهدف إلى القضاء على الولادات المصابة بتشوه عقلي أو ولادة الأبناء المعتوهين. كما انتشرت فكرة الدفاع عن القتل بدافع الرحمة (تخفيف الألم).

وحين أعلن هتلر عام 1934 القوانين الأولى المرتبطة بهذا العلم والتي تناولت الأطفال المصابين بأمراض وراثية، لاقت آراؤه هذه قبولاً وتصفيقاً في أوساط جزء كبير من الأوساط العلمية العالمية إن في الأوساط الأميركية أو في الأوساط الأنكلوساكسونية. وبعد هذا التاريخ أصبح تطبيق الأيديولوجية عملياً أمراً ممكناً. (مع ذلك فلم يبلغ هذا التطبيق الأهداف المرجوة، حتى بعد أن جرى تحييد كل بعد إنساني وحتى لو جرى وسط استهزاء كامل. فمن الناحية العلمية لا يعني القضاء على بعض الأفراد من حملة بعض الصفات الوراثية القضاء على هذه الصفات الوراثية بالذات. إذ إن وجود الجينات القابلة أو وجود الحاملين الأصحاء لها سيجعل القضاء على المرض صعباً عبر القضاء على حامليها الظاهرين). ثم أين هي القطيعة الحقيقية بين قتل مولود جديد ولد معتوهاً وبين قتل غريب عن العرق أو عن الشعب؟ لقد ظهر أن القضاء على المرضى كان مقبولاً، ولذلك مثل ذلك الخطوة الأولى في البرنامج، إنها الخطوة الأولى التي بإمكانها أنْ تفتح المجال لخطوات أخرى جديدة. إننا «نؤدي خدمة» للمريض حين نقتله: حجة جديدة قديمة. وهكذا كانت إبادة الغير تعني إيجاد الاخلاق الخاصة التي تبررها. إنها تتقدم تحت غطاء علم تحسين الأنسال وقد لبس ثوبه الأبيض النقي. وحين تبدأ الإبادة فإنها ستنتقل من جماعة لأخرى: ثمة عدد لا يحصى من اللامرغوب بهم وثمة جملة من المعايير التي تبرر هذه الفعلة. أما الصعوبة فإنها تكمن فقط في بدء الخطوة الأولى: وحين نقبل بأن ثمة فئة لا تستحق الحياة، فإن الباب سرعان ما

يفتح لتطبيق هذا المبدأ على كل فئة جديدة. إن الأمر الأساسي إنما يرتبط بوضعية الإنسان: فإذا لم يكن الإنسان إلا مجرد حيوان ثديي فإن كل شيء سيصبح ممكناً. وإذا كان علم الاحياء لا يرى أي فصل بين الإنسان وبين الحيوان الثديي فإن الكرامة المؤسسة على الأخلاق أو على ما هو مقدس ستكون وحدها القادرة على تحاشي أن يكتسب بعض الناس وضعية الحيوان الثديي. وفي ألمانيا ومع بداية القرن نجد أن اللاسامية ومن ثم النازية قد تقدمتا بقدر ما تراجع الدين، بل إننا نسجل ذلك في المناطق التي شهدت تراجعاً ملحوظاً للدين (راجع أ. تود E.Todd ـ إكتشاف أوروبا ـ 1990 ـ ص 209).

لقد مهد التاريخ إذاً لظهور القومية ـ الإشتراكية، إلى درجة أن هذه لم تكن إلا نهاية أفكار ثورية متجذرة. بذلك لم يحو كتاب هتلر «كفاحي» أي شيء مفاجيء إذا ما قورن مع الكتابات التي سبقته. ولذلك أيضاً لم يثر الكتاب ردة فعل واسعة أو معارضة واسعة كما قد يخيل لنا. إن حقيقة النازية إنما تتأتى من هذا النوع من التسخيف لأفكار مجرمة. فبعد أن قيل كل ذلك وبعد أن رددته أصوات متعددة كان الحظ قليلاً بأن يتمكن إنسان من الانطلاق إلى العمل. فقد كتب فاشر دي لابوج عام 1909 في مقدمة كتابه (العرق والوسط الاجتماعي): «إننا لا نتخلص من فكرة قوة عبر تصنع تجاهلها، فتجاهل فكرة رسالة الشعب الآري لا يعني التخلص منها. فإذا كنا لا نستخدمها فنحن على يقين بأن أحداً غيرنا سيعمد لاستخدامها». وهتلر لم يكن مفكراً بل كان إنساناً موهوباً يحسن استخدام مشاريع الغير. لا يعني ذلك أن نعطي المسؤولية التي اضطلع بها فارقاً بسيطاً. فالذي يحول المشروع الأيديولوجي إلى برنامج سياسي آخر، الذي يجتاز الخطوة الفاصلة بين الفكر والممارسة سيظل بالنسبة للتاريخ أول المسؤولين. وهذا يعني أيضاً إلحاق المسؤولية بكل الذين فكروا من أجله. فالأفكار لا يمكن أن تحمل على براءتها من خلال الإدعاء بأنها مجرد أفكار. إنها أشبه ما تكون بالقنابل التي تنفجر عند أول خطوة ناقصة.

الغار والثأر

فكرة الإنحطاط، لقد وجدت القومية الاشتراكية نفسها وسط الكارثة. نعلم جميعاً أن هتلر قد عاش في مدينة فيينا، المدينة المعذبة التي وصفها أحد الشعراء في ذلك العصر بقوله: «إنها المحطة الرصدية لنهاية العالم. والحزب العنصري هو الذي سيثأر للتاريخ. ثم كانت هزيمة عام 1918 وما تبعها من شعور بالمهانة وأزمة

العالم 1929 مما أكد للألمان الشعور بأنهم الشعب الضحية هذا «الشعب الفقير الذي أهمل لزمن طويل»، وقد تكلم عنه فيخته في خطاباته إلى الأمة الألمانية، (ص 190). ولقد عبر هتلر عن هذا الشعور العام عندما وصف خيبة الأمل: «إن سقوط الأمبراطورية وسقوط الشعب الألماني من العمق بمكان بحيث سيصاب العالم بالدوار وسيكون محروماً من الشعور ومن العقل: فبالكاد سيتذكر عظمة الماضي طالما أن قوة الماضي وجماله ستبدوان حلماً إذا ما قورنا بالشقاء الذي نشهده في أيامنا» (كفاحي ص 224). علماً أن الهزيمة العسكرية لم تمثل إلا السبب الـ[illegible]ـي من السقطة: «إنها ليست إلا الظاهرة الخارجية لانحلال أكبر، وسط جماعة من الظواهر الداخلية» (المرجع السابق 227). إن انحلال المانيا قد كان فعلاً [illegible]اً للهزيمة. ولذلك لا بد من مواجهته ومن هنا كان هذا الوصف للموت البطيء: التخلي عن القيم الأخلاقية، الأنانية واللامبالاة.

بقدر ما يكون الخجل كبيراً، وبقدر ما يكون الذل مأساوياً وبقدر ما تكون إرادة الثأر متحفزة لكل تضحية. أما القيمة التي تولى للوسائل فتصغر بقدر ما تكبر القيمة التي تعطى للغايات المرجوة. لا بد من فهم عظمة خيبة الأمل لشرح مدى الثقة التي أعطيت لهتلر. لقد أشار القديس أوغسطينوس أن بامكان الفرد قبول موته أما حين يكون موت الشعب أمراً شبيهاً بنهاية العالم فذلك ما لا يمكن التفكير به. وعلينا أن ننظر دون شك إلى ألمانيا في ذلك العصر وكأنها فعلاً ضمن هذا الموقف. إن الشعور بالتفسخ قد وصل إلى الحد الأقصى الذي يمكن تحمله. وقد حكمت الجماعة على نفسها بأنها قد صارت فعلاً دون مستقبل. لا لأن الموقف الاقتصادي والاجتماعي قد بلغ حداً مأساوياً حتى مع ما يعانيه الناس في ظل الأزمة. ولكن لأن الألمان قد أصيبوا في الصميم، بل في الروح. إنهم يحسون وكأن الشعور الفطري بتفوقهم قد نظر للاذلال الحاصل وكأنها لعنة يلحقها بهم القدر. ولا طريق أمامهم للخلاص والماركسية لا تروق لهم نظراً لعقليتهم اللامساواتية أما الاشتراكية فقد أظهرت للسلطة مدى ضعفها وفسادها. وهكذا لم يبق إلا التمرد بعبارات أخرى لا بد من البحث عن الحدود القصوى. أما الشبيبة فكانت على استعداد لمتابعة الشيطان إذا كان سيحكي لها عن العظمة الألمانية وإذا أظهر لها المسؤول المتمتع بمصداقية ما. في هذا الموقف يمكن لاكتشاف كبش محرقة أن يفتح باب المستقبل.

ردد الألمان عند بداية الثلاثينات هذا الشعار: «لا بد من حصول شيء ما».

لقد كان لشعور عدم التحمل ولفكرة عدم تقبل استمرار «هذا» الأمر الواقع أثراً جعل النفوس معها قابلة لأي حدث يمكن أن يكسر سير الأحداث. وهكذا لم يكن المجال مفتوحاً للنقد. لقد اشتد انتظار حصول شيء ما، مهما كلف الأمر. وفي حالة التقبل يصبح كل تغير مبرراً ومقبولاً كما هو. وهكذا أصبح أدولف هتلر مخلصاً. ففي كتابه الجميل تاريخ ألمانيا لخص ب. كاكسوت الأمر بعباراته التالية: «إن شعباً يسيل قد يتمسك بالأفعى».

لقد كان هتلر إنساناً خائباً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى عام، ودون إلصاقها بأي شعور بالرحمة. لقد أخفق في امتحانات الدخول إلى مدرسة الفنون الجميلة، وبدد إرث عائلته وراح يعيش من عمل يكسبه قوته يوماً بيوم. وفي الوقت نفسه كان مهووساً بشعور بالعظمة يحمله على التمرد. بإمكاننا القول ان التحليل النفسي لشخصية هتلر الشاب إنما تنطبق أيضاً على العقلية الألمانية في ذلك الوقت. عار تجاه العديد من الإخفاقات، يضاف إلى ذلك فكرة العظمة. أما الشعائر المتتابعة التي تتولد عن هذا اللقاء المتفجر: حدة وتمرد وهي شعائر قد وجدت بالتماهي عند الزعيم المستقبلي وعند الشعب الذي سيستقبله.

هامشياً ومتمرداً، لقد تمكن هتلر رغم ذلك أنْ يكتسب اعترافاً اجتماعياً به إنطلاقاً من مواهبه الخطابية. وهي مواهب فعلاً مثيرة. فبعد الحرب ظل في الجيش بصفته مدرباً وقد قام بالأعجوبة. لقد كلف التحقيق عن حزب بافاري فلعب فيه دور الخلد، إلا أنه أسر مستمعيه إلى أن صار وبسرعة أحد القادة. أما هذا الحزب فقد كان الحزب القومي الاشتراكي وتشاء سخرية القدر أن يصبح هتلر زعيماً مستعيناً بمهمة سرية تقوم على تشكيل «الخلايا». هذا ما يظهر موهبته. وبعد أن اعتقل في قلعة لاندسبرغ بعد إنقلاب فاشل أثار إعجاب لا معتقليه بمواهبه الأخلاقية وحسب بل أعضاء المحكمة. فأثناء سير المحاكمة أثار المستمعين بخطاباته الملتهبة وخرج ليلقى تعاطفاً أكبر مما لقي قضاته. لقد كان هتلر تلميذاً سيئاً، كاتباً سيئاً ومفكراً سيئاً، ومع ذلك فقد عرف كيف يتحدث وكيف ينظم. لقد كهرب الجماهير، وجعلها تغير من آرائها، وقد قدر لهذه الموهبة أن تضاف إلى الإيمان والى الحظ ليتسلم بعد ذلك السلطة. ففي زمن الجماهير لم تعد السياسة شيئاً آخر سوى تربية. لا بد من الاقناع. لقد فهم هتلر أنَّ هذه القناعة لن تغير شيئاً أمام الجماعة إذا ما أثيرت بشكل منطقي. فالنقاش البرهاني قد ينفع بالنسبة لبعض المستمعين. وبقدر ما يزداد العدد بقدر ما تفرض العواطف والمشاعر. لقد كان هتلر

فعلاً ما وصفه غوستاف لي بون. لقد فاجأ مستمعيه بالنزول إلى مستوى وعيهم. ومن خلال بساطة فكره وجد هتلر نفسه متواطئاً مع روح الجماعات.

أما الأطروحات التي طورها فقد اتحدت مع الأفكار الشائعة في ألمانيا منذ ما يزيد على قرنين بل بالنسبة للبعض منذ عصور طويلة: عظمة الشعب التي تعود لعصور سحيقة وتفوقه، الإخفاقات المتكررة التي سببتها اللعنة؛ مسؤولية اليهود الذين يمسكون بأمور الحياة. وإلى ذلك أضيفت مشاعر أخرى، مفتاح المستقبل: مسؤولية الشعب الألماني الذي يرفض التمرد ضد القدر وأن يأخذ قدره بيده. وهكذا تحول نقده إلى دعوة للعمل. لقد لعب هذا النقد دور المحرك المحرض.

سر التواطؤ الشعبي

ما قام به هتلر لم يكن إلا مسيرة رجل سياسي عادي في درب الديموقراطية. لقد بدأ بجمهور صغير ثم وبعد أن اكتسب سمعة طيبة، راح هذا الجمهور يكبر شيئاً بعد شيء. لقد روى هتلر هذه السنين من حياته في الفصل السابع من كتابه. ومن الواضح أنّه استعان من أجل صعوده بصفات سياسية أساسية موفقة: أهمها المواظبة الشرسة. فلم يكن لييأس مطلقاً. فكل إخفاق جعله ينطلق مجدداً كما كان منذ البداية. لقد كان هذا الدأب المستمر الشرط العام ـ الضروري إن لم يكن الكافي ـ للنجاح. أما مواهبه الخطابية والنفسية فقد تكفلت بما تبقى.

إلى ذلك يضاف الاحتقار الكامل للوسائل، الاحتقار الذي يحدد الانسان الصلف. إنَّ خداع الجماهير ليس شيئاً: لا بد من حمله على الاقتناع. في التاسع من تشرين الثاني / نوفمبر 1923 حاول هتلر أنْ يتسلم السلطة بالقوة، إلا أنَّ سذاجته قد خانته. بعد ذلك قرر أنْ يستخدم كل الطرق الشرعية ثم أن يعمد بعد ذلك للقضاء على الديموقراطية: أما السيرورة فكانت شبيهة إلى حد ما بالسيرورة التي لجأ إليها اللينينيون الروس. فقد أعلن أنّه يحمي الانتخابات ليتسنى له بعد ذلك أن ينفيها. بعد ذلك لم يقم هتلر إلا بتنظيم الاستفتاءات العامة. مما يعتبر طريقة أخرى للحجر على الديموقراطية. لقد كان يسعى إلى هدف سياسي وتاريخي إلا أنّه لم يكن يعترف بأية قيمة عالمية تتعدى أو تجاور هذا الهدف. ومن ثم لم يكن يجد أي سبب يجعله يهتم بطبيعة الأساليب المستخدمة. فكل المعايير كانت كامنة في الغائية السياسية الوقتية. ومن هذه الزاوية فإننا نجد تشابهاً بين الأيديولوجيتين الكبيرتين اللتين شهدهما هذا العصر.

قام الحزب القومي ـ الاشتراكي الحديث العهد بتجديد المعالم واحداً بعد

آخر. ففي أيار 1928 حصل على 12 مقعداً في البرلمان وبعد ذلك وفي أيلول من العام 1930 ارتفع العدد إلى 107. وفي تموز عام 1932 أصبح 230 مقعداً. بعد أن تحقق هذا النصر لم يقم هتلر إلا باهانة الديموقراطية وبالسخرية من هؤلاء الذين ينظمون الانتخابات. وإذا ما خسر بعض المقاعد فيما بعد إلا أنه قد قام بتسلم السلطة بطريق شرعي. حدث ذلك بعد بعض المساومات وبعد حدوث خلافات أخرى إذ قام المارشال هندنبورغ بتسميته مستشاراً. إبان السعي إلى السلطة استخدم هتلر كل الوسائل المتاحة من ذلك الحيل الديموقراطية والضغوطات والمساومات التي تميزت بها الفاشية في فترة ما بين الحربين. لا بد أن يكبر المرء حتى يثير الخوف ثم لا بد بعد ذلك من التلويح بالتهديد بوجه الدول الكبرى التي يتهددها شبح الحرب الأهلية. وبضغط ذكريات انقلابه الفاشل استطاع هتلر أن يحرك الأسلحة النفسية في هذه المعركة الفريدة. ولم يبق أمامه إلا سؤال واحد: كيف السبيل لكسب الرأي العام إن لم يكن بحدة الخطابات؟ فالملكة الخطابية لا تكفي وحدها لشرح كل شيء. ثم أنَّ هتلر لم يكن يخفي مشاريعه حتى لو انتبه كيف يحيد الدين إبان هذه المعركة. من هنا كان البحث عن العلاقة بين خطاب مفعم، وبين الإلتزام الجماهيري الذي أبداه الشعب. وكيف يمكن الاحتفاظ بهذا الالتزام بعد استلام السلطة.

طبع كتاب هتلر «كفاحي» في ألمانيا بعد انتهاء محاكمته وبعد إطلاق سراحه مباشرة. وقد طبع مراراً وطبعت منه ملايين النسخ. هذا يعني أنه كان مقروءاً ومعروفاً. والاطروحات الاساسية التي وضعتها القومية الاشتراكية قد عرضت فيه ودون أي حذر. لا يعني ذلك أنَّ الأيديولوجية العنصرية قد عرضت هنا حججها، بل إن إرادة تحققها قد ظهرت دون مواربة. على سبيل المثال: «فرض استحالة أن يتمكن المعاقون من توليد معاقين. إن ذلك عمل واضح يقبله كل عقل راجح: إنه عمل من أكثر الأعمال إنسانيةً إذا ما طبق بشكل منهجي... إذ بامكاننا أن نصل هنا إلى عزل من لا يمكن شفاؤهم. إنه إجراء بربري لمن يكون سيء الحظ فيقع عليه، لكنه بركة بالنسبة للمعاصرين وللمستقبل. إن الألم العابر الذي يعيشه عصر ما يمكن بل يجب أن يحمل الخلاص من الألم لعصور لاحقة (ص 254 -255). أو قوله: «إنَّ العالم ليس إلا ملك الأقوياء الذين يجدون حلولاً كلية» (257). لقد تفجرت اللاسامية بلهجة غاضبة. والكراهية فاضت من كل الصفحات. أما المشروع السياسي القائم على استعباد أعراقٍ دنيا من قبل أعراق عليا فكان واضحاً وضوح

النهار. ثم هناك مشروع تربية الألمان تماماً كما لو كان الأمر مربوطاً بتربية خيول السبق. إنه مشروع جعل كل علماني يرتجف. وانتقاد الديموقراطية لم يكن يعني إلا فتح الباب أمام الديكتاتورية؟ والواقع أنَّ الفصل المخصص للدعاية قد شكل فصلاً غاية في الذكاء خاصة إذْ يتوجه بطريق النشر إلى جماعات يحاول في الوقت نفسه خداعها. بعبارات أخرى إنَّ الكتاب ما كان ليكتب بطريقة أخرى لو كان الهدف منه إرهاب الناس. قد يقال إننا نقرأه الآن على ضوء التاريخ، لكن الأمر لا يغير في شيء. وقد لا تكون هذه الحجة كافية. فالطبعات اللاتينية لم تكن مخططة تماماً إذ أضافت الطبعة الصادرة في فرنسا عام 1934 تحذيراً من قبل الناشرين.

ومع ذلك فإنه يخيل إلينا أنَّ الرأي العام الألماني أو الأجنبي قد ظل بارداً إزاء هذه اللحظة التي هي أشبه ما تكون بنداء حزب يبشر بنهاية العالم، لا لأن الناخبين قد أولوا هتلر في الاستفتاءات المتعددة تأييداً مطلقاً، بل لأنهم وبعد وصوله إلى السلطة وبعد إعلانه الإجراءات التي تحد من الحريات. قد ظلوا مؤيدين لسياسته. فقد حصل الحزب النازي على 44% من الأصوات. وبعد ذلك ظل هتلر يستفتي الناس بانتظام ليحصل على 95% ثم 84% وأخيراً 98,8% من الأصوات. وما بين هذه الاستفتاءات الناجحة كان برنامج علم تحسين الانسال قد وضع موضع التطبيق، والتربية أصبحت ممسوكة من فوق، واليهود مطاردون والأعداء في عداد المقضي عليهم. حتى لو أخذنا علماً بالتلاعب الحاصل في عدد الأصوات أو بما يرافق التصويت من تخجيل فإن التواطؤ الحاصل بين الشعب وبين النظام الكلياني المعلن كان يثير الجدل بل البلبلة. لا لأن هذا التواطؤ كان فريداً في التاريخ، بل لأنه كان تواطؤاً فريداً من نوعه في أوساط شعب على هذا القدر من العلم. فإذا ما استرجعنا الحالة الحاصلة لحظة استلام النظام اللينيني وما رافق ذلك من علاقة مع الشعب ـ فلا بد لنا من أن نذكر أنَّ روسيا كانت بلاداً شاسعة محرومة من أجهزة إعلام حقيقية، ثم ان غالبية الشعب كانوا من الأميين. ثم أنهم قليلاً ما يغتاظون من انتخابات تتحول عنفاً ذلك أنهم لم يعرفوا فيما مضى الانتخابات البرلمانية. أما في ألمانيا فإن الأمر يتعلق ببلد يعرف الحقوق السياسية، مليء بالجامعات والمحاضرات عن مسائل الحرية والقمع معروفة منذ زمن ثم أنَّ مساحته صغيرة بحيث لا تسمح بضياع المعلومات.

لشرح هذا التواطؤ لا بد من تقديم أسباب ثلاثة مختلفة: الجحود، خيبة الأمل، وتداعي الرعب.

لم يكن ليصدق أحد، باستثناء بعض أصحاب العقول الثاقبة بامكانية تحقق المشاريع الواردة في كتاب هتلر تحققاً عيانياً. وقد اعترف هتلر بنفسه في وقت لاحق بأن السهولة الواضحة التي كان يتقدم بها في تحقيقه لمخططاته إنما كانت متصلة بالسمة المسالمة وغير القابلة على التحقق التي كان يواجه الجمهور بهما خطاباته. فمن جهة أولى كان هذا الخطاب خطاباً لا سامياً وجرمانياً وهو خطاب معروف جداً ولم يكن له من صدى يتعدى كونه شعاراً مبتذلاً جداً. فهو لا يثير الانتباه لأنه كان خطاباً مكرراً، كما أنه لا يثير عقاب الجماعة ذلك أنه كان قد دخل وعي الجماعة منذ ما يزيد على قرن من الزمان. من جهة ثانية بدت مشاريع التحقق جد مذهلة في جنونها بحيث بدت بمثابة قدح قديم أكثر من إرادات عينية. لقد كان الأوروبيون الذين أخذوا بالاطروحات العنصرية واللاسامية على قناعة كاملة بأن الأعراق العليا ستتمكن من إخضاع الأعراق الأخرى بل ان الأمر ليتعدى ذلك ليكون واجباً. ومع ذلك فقد كانوا مقنعين أيضاً بعدم امكانية تحقق ذلك في ظل الحالة الذهنية السائدة. لذلك لم يثر كتاب كفاحي غضباً شديداً. فقد بدا عبثاً بالنسبة لفريق وكان شديد الوضوح بالنسبة لفريق آخر.

قد تكون خيبة أمل الشعب الألماني سبباً يشرح التواطؤ بين الحكم الذي سرعان ما تحول كليانياً وبين الرأي العام. لقد كان هذا الرأي مقتنعاً بفساد الديموقراطية الأمر الذي سهل له قبول الديكتاتورية. ولقناعته بشرور الماضي الناجمة عن الحريات تقبل الحكم العسكري. ولقناعته بما يقوم به اليهود من خزعبلات أغمض عينيه عن افتتاح أول معسكرات الاعتقال. لقد كان هم الحياة عنده كبيراً لدرجة أصبح معها متقبلاً لكل مساومة تسهم في إعادة رفع البلاد. لم يسمع هذا الرأي العام من هتلر إلا إرادة الإحياء والنهضة الأمر الذي يشبه الخلاص. لقد كان هذا التجديد خارقاً جداً بحيث نسي، أو أظهر نسيانه لكل الأساليب التي ألزم بها. إن هذا الموقف ليس خاصاً بالالمان في فترة الثلاثينات كما يعتقد أحياناً من خلال تقديم الحجة الشهيرة المتعلقة بتساهل الألمان، هذا التساهل الذي شكك فيه بعد اندلاع احداث 1989 وبعدها قيل ان الألمان لا سيما في ألمانيا الشرقية سيكونون آخر من يخرج عن القيادة السوفياتية. بامكاننا أن نلمح هنا هذا الولع الغريب في رؤية الأمور من الخارج واعتبار الألمان شعباً مؤهلاً للعبودية خاصة حين يسعى للحرية بعد مرحلة من التمييع. فالشيء نفسه حصل أيضاً للرومان في القرن الأول قبل الميلاد إذ كان الشعب على ما يقول تاسيت شعباً فاسداً منهكاً وكان يستعد

للدخول في العبودية بل كان استعداده كبيراً يوازي عظمة المستوى الذي كان عليه.

إنه تشابك الرعب: وفي الوقت الذي كان التقدم سائراً على قدم وساق كان هتلر يعرض الآمان مقابل كل أشكال المقاومة المحتملة. وقد حصل ذلك فعلاً. ففي العام 1930 وبعد تفاقم الأحوال قام البابا بيوس التاسع بإدانة كل شكل من أشكال تنظيم النسل. أما المطران اللوثري تيوفيل فورم مطران فيرتمبرغ فقد قام عام 1940 بادانة قتل المرضى المصابين بأمراض عقلية أو العجزة تبعه بعد ذلك عام 1941 المطران الكاثوليكي على منستر. وقد كان النقاش كبيراً إلى الحد الذي جعل هتلر يتراجع أقله علناً عن تجاربه. مما يبرهن أن الرأي العام القوي كان وراء تراجع سيرورة الإفناء القائمة في ذلك الوقت. لم تقم السلطات بتوقيف رجال الدين المعترضين الذين أشرنا إليهم. فقد كان الحكم ظاهرياً يخشى الرأي العام العالمي. أما حركات الاحتجاج الايديولوجية في أوساط المثقفين، فإن الاصوات المؤيدة للنازية كانت تواجه بأصوات معادية. وقد تحمس العديد لذلك. كما أن التأكيد على الاستفتاءات قد سمح للسلطة بأن تمسك الوضع بقبضة قوية. ثم سارت الأمور بسرعة. وحين أدرك البعض أن المولود لم يكن إلا مسخاً كان الوقت قد أصبح متأخراً. أما المقاومات السياسية فإنها لم تنظم إلا بعد ستالينغراد وحين كانت تكتشف سرعان ما كانت تخنق وتزج في بحر من دماء.

وعلى العموم، فقد عبر هتلر في الكثير من النقاط عن فكر الشعب الالماني، هذا الشعب الذي لم يميز ما يتميز به هذا الفكر من مبالغات.

اللامساواة باعتبارها مناخاً عاماً

تتميز الروح الالمانية بميزة خاصة، إنها روح سلطوية ولا مساواتية في عمقها. وقد عبر التنظيم الطبيعي والغريزي والذي هو العائلة كما نعلم عن هاتين الميزتين. فالتربية الالمانية تقوم على سلطة الاب وعلى اللامساواة بين الأخوة. تعبر بنية العائلة عن روح الشعب (راجع أ ـ تود. المرجع السابق ص 246)، وهي تسهم في تحديدها دون أن تبالغ في هذا التحديد إلى حد الوقوع في سببية أحادية. أما الثورة الفرنسية التي تأسست على مبدأ المساواة فقد انبثقت عن روح فرنسية خاصة. من هنا كان طبيعياً أن يشعر الالمان بأن الثورة الفرنسية المساواتية قد بدت لهم نظاماً غريباً، كما نظروا إلى تأثيراتها باعتبارها سماً قادراً على هدم هذه الروح من الداخل. وبتعبير آخر وبالمقارنة فإن الماركسية قد تبدو عقيدة شيطانية. لم ينظر

الألمان إطلاقاً إلى الشعب بوصفه مجموعة من أفراد متشابهين، بل نظروا اليه نظرة تراتبية أو بوصفه مكوناً من مجموعة تراتبيات. لقد عاشوا منذ الأزل في مجتمع مكون من مجموعات و[illegible] احتفظوا على الدوام بحنينهم للجماعات المتحدرة من قرون وسطى. نحن نعلم أن معظم النظريات والعقائد السياسية المنتشرة في أوروبا في القرن العشرين قد انبثقت مباشرة أو غير مباشرة من الثورة الفرنسية. تسعى كل من الليبرالية والاشتراكية لتكوين جماعات مكونة من أفراد متشابهين، إذ تسعى إحداها أن تنسب لكل فرد قدرات جد كبيرة، فيما تعتبر الأخرى وعلى العكس كل الأفراد ودون استثناء أفراداً غير قادرين على الحياة دون مساعدة الدولة. أما الروح الألمانية فلا وجود لها إطلاقاً ضمن أي من النظامين المشار إليهما. إنها في مكان آخر. من هنا كانت الرغبة الشعبية في أن توجد نظاماً سياسياً يتناسب وعقليتها الخاصة. من هنا كانت الرغبة في اعتبار أن المانيا كانت ومنذ قرنين من الزمن موزعة على عقائد غريبة ومن هنا كانت الادانة لهذه العقائد لما قدمته من انحطاط بات يدرك بسهولة. يرمز الشعب اليهودي إلى كل الأفكار الخارجية والتي تسعى إلى الضرب من الداخل. ففي التعبير النازي يتماهى «اليهودي» مع «المساواتي» ومع «الماركسي» في آن واحد.

توصل الروح السلطوية إلى رؤية مساوئ الحرية ومتاهاتها أكثر مما توصل إلى رؤية حسناتها. هذا ما يتصوره الذهن الفرنسي صعباً. فالحرية تجعل كل الأمور العبثية ممكنة، إنها تفلش الأكاذيب وتقضي على الأخلاق من خلال جعل قضيتي الخير والشر قضايا نسبية. إنها تفرز الفوضى المستورة أو الواضحة. وقد تبدو الحرية كما لو كانت هدامة أكثر مما هي بناءة. ثم إن نقد الديموقراطية والحرية ليس جديداً إطلاقاً في كتاب هتلر «كفاحي» إذ يقوم النقد على الرجوع إلى أصوات قديمة. علينا أن نعترف بأن السنوات التي أعقبت الحرب الأولى لم تشهد ديموقراطيات برلمانية تسهم في إعطاء صورة جيدة عن الديموقراطية. إن وصف هذه «الخرق الممزقة من الأحزاب البرلمانية» أو وصف هؤلاء «المدافعين عن الحياة البرلمانية» (ص 271)، لا يعني إكتشافاً على الاطلاق. إنه ليس إلا صدى لما كان منتشراً. حين تنتشر الحرية يفوق الشر الخير ويقضي عليه. والمصالح الفردية الأكثر فساداً ستتطور وتنتشر دون ما رادٍ لها. أما الحقيقة فهي في طي النسيان أو إنها ضاعت في عرض الطريق ـ أما الليبراليون والديموقراطيون فيعتقدون بأن الحقيقة ستتولد من النقاش الحر.

هكذا يثار السؤال مجدداً عن الليبرالية سواء كانت ليبرالية سياسية أو اقتصادية. من الناحية السياسية تسهم الحرية في إيصال رجال إلى رأس الدولة هم الأكثر دهاء ولا أفضل الناس. واقتصادياً تترك الحرية السلطة بأيدي الانانيين والدهاة المستعدين لخنق الجماعة بهدف خدمة مصالحهم الخاصة.

أما مطبات المساواة فليست بأقل من ذلك. فكل المسألة تتلخص باليقين الذي تؤمنه نقطة الانطلاق. فالفرنسيون مقتنعون بالمساواة، هذا ما تفرضه الطبيعة، وهذا ما يجب أن تبرره المؤسسات. وإذا كانت اللامساواة هي المسيطرة طبيعياً، فإن مساواة مؤسسية ستكون عندها غير عادلة. أما الروح الالمانية فهي أكثر نخبوية مما لدى الفرنسيين، والقومية الاشتراكية ستسير باتجاه عبادة النخبة، نشير هنا إلى عبارات وأفكار أشار اليها باريتو وكارليك وبمقتضاها فإن المدينة تتقدم عبر عبقرية النخبة التي تسحب العامة نحو الأعلى فتربيها وتوجهها: «إنها ليست سيطرة الحمقى ولا العجزة ولا العامة بكل الأحوال. إن سلطة من هذا النوع لن تخدم مصالح الجميع: لا بد إذاً من يأخذ الأفراد الموهوبون بشكل متفوق الامور بأيديهم» (كفاحي ص 445). إن الاشتراكية التي تسوّي من حيث المبدأ إنما تقضي أو تميت التفوق الكامن في الطبيعة، هذا التفوق الذي يضمن وحده قوة الشعب. إن «الاشتراكية» الهتلرية ستعلن المساواة في أوساط الشعب المنتخب. والماركسية، هي العدو الاساسي والشيطاني للقومية الاشتراكية التي تبني نفسها بوجه الماركسية وبضدها أيضاً. إن معيار التمايز قد انتقل من مجال لآخر، من الطبقة إلى العرق. إن الدولة النازية لا تعرف أية طبقة. ولذلك دافعت القومية الاشتراكية عن الاتحادات العمالية حيث تظل الطبقات الاجتماعية محافظة على تخالطها.

أما الثورة التي أوجدها عصر الأنوار فقد انقشعت عن نتائج وخيمة: لقد أوجدت الراديكالية الزائدة. أما التخلي المتزايد عن الدين عند الفرنسيين وهذا ما ناسبهم على ما يظهر فقد ولد عند الألمان فراغاً يصعب تحمله. ولذلك أسهم التيار الرومنطيقي في القرن التاسع عشر بسدّ هذا الفراغ. ثم إن القومية الاشتراكية قد استفادت من صدى النقد الموجه للمادية وللراديكالية. وفي خطاباته أعلن فيخته أنه بالامكان تربية الشبيبة الألمانية إنطلاقاً من خلفيات مثالية: «تبعاً للقاعدة العامة، لقد جرى حتى الآن اعتبار العالم الحسي العالم الحقيقي الأوحد... أما التربية الجديدة فإنها تقترح قلب هذا النظام بالضبط. فبالنسبة اليها إن العالم الحقيقي الأوحد، العالم الموجود فعلاً ليس إلا عالم الأفكار؛ فإلى هذا العالم بالتحديد تسعى التربية

لادخال التلميذ منذ البداية» (الخطابات ص 187). فالليبرالية والماركسية كلاهما مادي على طريقته. إنهما يولدان انحطاط القيم الاخلاقية والجمالية وكل المعايير الأخرى بوجه العموم. أما هتلر فقد جعل من نفسه مداح كل القيم: «ففي نهاية الأمر سيلغى كل فصل بين خير وشر». لا استناداً إلى الدين بل لأن خطابه يقوم على مجرد التلخيص المبسط للرومانطيقية وللمثالية الالمانية: «لا بد من معارضة من يحسبون حساب الجمهورية المثالية الحالية بالإيمان بقدوم الرايخ المثالي» (436). وبمواجهة الراديكالية على الشعب ان يسعى لايجاد مثال جديد. أما الديانات الحاضرة فهي لا تعكس إلا عقائد غريبة. أما المثال فسيتثبت على فكرة الأمة التي يجب أن تكون مهد العرق: إنها فكرة مؤقتة ستزداد نشوة وستنفجر كاسرة إطار الزمنية والحياة اليومية لتصبح فكرة انعتاقية فكرة خلاصية.

فكرة ذهبية

تمتاز رؤية القومية الاشتراكية للعالم بسهولتها. وانطلاقاً من يقين بالخلاص المؤقت الذي عليها أن تؤديه فإنها أشبه ما تكون بفكرة غنوصية منها إلى الفكر الديني ـ كما هو الحال بالنسبة للينينية. إنها تشبه الغنوص نظراً لتصورها لعالم غريب وشرير، ولقناعتها بحدوث سقطة بعد مرحلة سعادة أصلية، وبالايمان بأن معرفة العظمة الانسانية الاسيرة ستؤمن الخلاص لمن يتلقاها. يقوم ذلك كله على معارضة الخالق أي من خلال الحلول محله. فما تمتاز به من صفة عامة أشبه ما يكون بالمزدكية: إنها تسمي الخير المطلق والشر المطلق والمعركة بينهما تكفي لملء التاريخ.

يتخلص كتاب هتلر كفاحي أول الأمر من المفاهيم المسيحية القديمة، وذلك من خلال استبعاد الخطيئة الأصلية. ففي القرن التاسع عشر جرى استعادة الفكرة التي تقول بأن المسيح لم يأت إلا ليخلص اليهود الوحيدون الذين يرزأون تحت الخطيئة الأصلية: أما الشعوب الأخرى فهي شعوب بريئة. إن نفي الخطيئة الأصلية يعتبر أمراً خاصاً بكل أيديولوجية ترمي إلى كمال الانسان. إن افتراض وجود خطيئة كامنة في الطبيعة سابقة على التاريخ إذا جاز القول لهو خطوة تطبع الانسان بعدم الكمال التكويني، إنها تحدد غائيته التكوينية وبالتالي، فإن ذلك يعني أن المجتمعات وفي اندفاعها نحو الكمال مهددة باستمرار بنصف فشل. هنا، كما في الماركسية اللينينية، تخرج غائية الانسان من الماورائيات لتدخل عالم الزمنيات. والانسان يجد نفسه غير كامل وتعيس لاسباب ظرفية وعرضية: فباستطاعته إذاً إذا ما

أراد وإذا ما اكتسب الوسائل أن تحقق مثله وان يحول رجاءه آمالاً. فمع اختفاء فكرة الخطيئة الأصلية يصبح كل شيء ممكناً:

«يعود للافكار العنصرية التي ستحققها الدولة العنصرية أن تسهم بانضاج هذا العصر الأفضل: فلن يعود على الناس الاهتمام بتحسين انواع الكلاب أو الجياد أو السنوريات، بل سيكون عليهم تحسين العرق البشري؛ ففي هذه المرحلة من التاريخ الانساني نجد أن على البعض الذين عرفوا الحقيقة، أن يتفانوا بصمت في إنكارهم للذات، أما الآخرون فإنهم سينالون هذا العطاء الفرح من تلقاء ذاتهم...

لماذا سيكون مثل هذا الإنكار ممكناً؟ لان ثمة تحذير قوي سيحل محل أوامر الكنيسة داعياً الناس لوضع حد للخطيئة الاصلية الحقة ولما تبعها من نتائج مستمرة ولان يقدموا للخالق الكلي القدرة كائنات قوية كما أرادها هو وكما خلقها أصلاً؟» (كفاحي 404).

لم تكن النازية لا مبالية تجاه مسألة الأصل، بل على العكس إنها استعانت باطروحة الخلق لتقدم للجمهور خلقاً خيالياً، يكون بمثابة تبرير لما تطرح. فالله هو الذي خلق عرقاً صافياً ومتفوقاً موكلاً إليه إن صح القول رسالة تمدين الأرض. وهكذا، فإن حرمان الوجود من المدنية الانسانية من خلال القضاء على المؤهلين لها يعني اقتراف جريمة من أقسى الجرائم. والذي يتجرأ برفع يده على الصورة الحق للسيد في شكلها الأكثر صفاء، إنما هو يلغي الخالق ويسهم في إضاعة الفردوس» (381).

وحدهم الآريون هم الذين خلقوا على صورة الله... والتاريخ الاصلي لليهودية ـ المسيحية قد أعيد مسخه واختصاره وجعله في خدمة الايديولوجية دون غيرها. إن نهائية الانسان التي أوجدتها الخطيئة، قد أفسحت المجال أمام انحلال الآري الذي أثقله التهجين: «فالآري قد تنكر لصفاء عرقه ودمه وأضاع بذلك الحق بالعيش في فردوس كان قد خلقه» (295). فالطروحات التوراتية لم تتحول من حيث مضمونها وحسب بل لقد جرى تحويلها في مكانها التاريخي خالقة بذلك عنصرية أيديولوجية من جانب وعنصرية تبرر الدولة الكليانية من الجانب الآخر. لقد بدت القومية الاشتراكية بمثابة مهرجان الواحدية الغربية.

تجد الغائية تبريرها النهائي هنا من خلال وصفها لطبيعة جرى وضعها خيالياً. فالفلسفة النازية ـ إذا صح لنا أن نسمي فلسفة تلك الرؤية للعالم المليئة بالكراهية

والمتعطشة لإرادة القوة ـ لا تعرف فروقاً ولا مسافة بين الطبيعة والاخلاق. فالواجب يقضي بمتابعة الطبيعة كما تفهم وبهدف إنجاز «القانون الطبيعي». تستند الايديولوجيا هنا إلى سكة البيولوجيا الداروينية كما جرى تفسيرها عبر اللاهوت. فقانون الانتقاء الطبيعي الذي يجعل الافراد الأكثر تأقلماً من الآخرين يؤمنون تواصلهم قد أصبح عبر مفهوم النازية إرادة خالق، وقد تحدث هتلر في كتابه كثيراً عن ذلك، وهو يشبه هنا وحدة مفهومية لا شخصية معينة. إن تقدم الثقافة الغربية الذي سمح للطب وللقوانين الاجتماعية أن تؤمن أكثر فأكثر للضعفاء والأقل حظوظاً في الحياة بالبقاء على قيد الحياة، والذي قدم للقارات المحرومة العلم والتقنية، كل ذلك قد اعتبر عملاً شيطانياً. فالاوروبيون يسيئون بذلك إلى القانون الطبيعي، أي إلى المشروع الالهي إذ يسمحون لشعوب الهوتنتوت بممارسة وظيفة ليبرالية. (ص 429). إن الأمر يتعلق إذاً باعادة تقويم القيم المنهارة وعبر ذلك تخليص العالم الآخذ بالانحلال. هذا البرنامج العملاق يتساوى مع الانعتاق وبذلك يتساوى هتلر مع الانبياء. فالخطاب يستعيد هنا الفرق التاريخية التي آمنت بفكرة الخلاص، والعمل الواجب إنجازه عمل الهي الجوهر طالما أنه يستعيد القصد الالهي ويحققه. ولا مجال هنا لاحتساب الزمن «فالتسمم بالدم الذي نشهده لا يمكن أن يشفى إلا عبر قرون من الزمن» (558). فاتساعه وابعاده الميتافيزيقية إلى حد ما تحرره من الخضوع لنظام الزمان. فالمجتمع النازي شأن المجتمع الشيوعي، لا يخضع للنظام الانساني الصرف ولا يقاس بشيء آخر اللهم إلا القوانين الخاصة به، النابعة من صميمه. وإلى ذلك إنه فردوس أكثر مما هو مجتمع. ومع ذلك فهو يزعم إمكانية تحققه زمنياً، ولكن خارج الزمن الذي تحسبه آلات القياس الرقمية. إنه مجتمع يعبر عن اندماج السياسي بالمقدس وهو يترجم برنامجه عبر الرموز: فالرايخ يجب أن يستمر لالف سنة تماماً كمملكة المسيح في حسبان الطوائف الالفية.

الابادة شرط البقاء

بطبيعته، يعتبر العمل الواجب انجازه عملاً يشبه شكل المعركة، إذ لا بد من استئصال الامور الضارة التي تدنس الشعب الجدير بالنقاء. والمعركة هذه لا يمكن اختصارها بصراع من أجل القوة، ذلك أن الشعوب الضعيفة إنما تستفيد أكثر من خلال خضوعها. يملك الآري مفتاح المدينة وبامكانه وحده أن يمنحه للآخرين ـ إنها أطروحة غالباً ما رددها الألمان منذ القرن التاسع عشر. إن العالم يدين للآري بكل شيء، وسيطرته سيطرة يستحقها بكل حق ـ انطلاقاً من تفوقه الطبيعي ـ ثم

إنها سيطرة تقدم الخير للغير. «ترتبط الثقافة كما ترتبط المدنية في هذا العالم بوجود الآري ارتباطاً لا انفكاك عنه. واختفاء هذا العنصر أو اضمحلاله يعني أن تنزل على هذا العصر الظلال القاتمة ليصبح عصراً أقرب إلى البربرية» (381).

لقد عاش هتلر الحرب بشعور المتحمس: إنها الحقبة الوحيدة بالنسبة اليه الخالية من الشعور بالاخفاق. ولذلك سيذهب إلى حد مماهاة السياسة بالحرب والمجتمع بالجيش. فأيديولوجيته لا تبرير لها إلا في المعركة وعبر المعركة. وحده وجود العدو هو ما يضفي اليه وجوده.

إن الانتقاء الطبيعي ليس شيئاً آخراً إلا الحرب. وبالطريقة نفسها تشكل السياسة معركة لا هوادة فيها تشن على الاعداء في الداخل والخارج، والحياة ليست إلا صراعاً في كل اللحظات. والناس أشبه ما يكونون بحيوانات داروين: «على الانسان أن لا يقع في الخطأ إذ يعتقد أنه قد وصل حقاً إلى تحقيق كرامته بأن يصبح سيد الطبيعة ورئيسها... إن عليه أن يفهم الضرورات الاساسية لسيادته على الطبيعة وان يدرك كم سيظل وجوده خاضعاً للمعركة الازلية وللجهد الازلي الضروري لاستنهاضه» (ص 243).

في سياسة السيطرة، خضع هتلر للاسطورة القديمة اسطورة النخبة الجرمانية التي تحكم شعوب اوروبا. ولهذا قام بابادة الانتلجنسيا البولونية ليسمح للالمان الحلول مكانهم. إن مشروع السيطرة العالمية سينظم تبعاً لطبيعة السكان الخارجية. فالانكليز الذين يعترف بانتمائهم الآري أكثر من الألمان عليهم التفاهم مع الالمان بهدف السيطرة على العالم. وبأسف شديد كان على الامبراطورية الالمانية أن تنظر اليهم كأعداء. أما الفرنسيون فعلى العكس إنهم يشكلون العدو المتوارث المسؤول عن الإذلال إنهم شعب لا بد من غلبه ومن ثم السيطرة عليه. أما البلدان الافريقية والاسيوية فإنها تمدهم بالعبيد. وألمانيا التي تمتاز بدعوتها في السيطرة على العالم، عليها أن تحكم هذه السيطرة بالقوة، إذ لن تحصل عليها بمجرد الاعلان أو الاعتراض. إن الأمر يتعلق بحياتهم. وألمانيا لا خيار لها بين الموت أو السيطرة: «ألمانيا ستكون قوة عالمية أو لن تكون شيئاً». يعتبر الشعور بالتفوق الضعف بمثابة موت الذات. هذا ما لا يمكن ملاحظته حتى في الافراد. بل في الشعوب أيضاً. ولذلك فإن الامر لا يتعلق بالفضاء الحيوي، بل بالسيطرة الحيوية إنه يتعلق بعلم النفس أكثر مما يتعلق بالجغرافيا. من هنا كان هذا التعطش للسيطرة دون إشباع ودون أي حذر.

تشكل الابادة جزءاً من المعركة من أجل الحياة، التي تفهم بشكل أكثر عمقاً باعتبارها معركة من أجل البقاء. فالعناصر الواجب استئصالها هي عناصر قد اكتسبت جرمها إذ اعتبرت مضرة بالحياة في مجملها أو مميتة لها. إنها ليست عناصر غير نافعة وحسب بل مشؤومة.

كان هدف الاستئصال أول الأمر لا إبادة اليهود بل القضاء على الافراد «اللاأسوياء». لقد كانت النازية مهووسة بفكرة الصفاء إلى حد انها تساوت بذلك مع ذلك العصابي الذي يذهب إلى حد غسل يديه عشرات المرات يومياً. تعتبر النازية المريض ـ أياً كان تحديدنا له ـ بمثابة خطر وهي تخشاه أكثر مما تأسف لحاله. فالهدف الأول الذي وضعه النظام هو تحاشي العدوى حتى يصار للخلاص من الموت بفعل الانحلال: «على الانسان واجب واحد مقدس بل هو واجب من أكثر الواجبات قداسة، عليه أن يسهر ليظل دمه صافياً» (400). فقبل الانحلال بسبب التهجين سيصاب الانسان السوي بعدوى المرض الخطيرة. والعبارات التي خصصها هتلر في كتابه للحديث عن مرض السفلس تشهد بوجود هاجس، بل بوجود خوف فعلي من المرض. وهكذا فإنَّ استئصال العناصر الضارة سيبدأ بالمرضى لينتهي بعد ذلك باستئصال الشعوب غير المرغوب فيها. يلعب الاستئصال هنا دور المطهر، دور الانعتاق الخلاصي. وإذا ما تم ذلك فإن الشعب لا يغتسل من نقائصه وحسب، بل من أخطائه الماضية وذلك من خلال التخلص ممن كانوا النتائج، وتالياً الشهود. وهكذا يقضي الشعب المختار من خلال ضحاياه على الماضي المكروه.

هذا التطهر ليس وسيلة وحسب بل انه الغاية التي تسعى اليها الدولة أيضاً: «على الدولة أن تعتبر من الناحية المنطقية أن أقصى مهامها الحفاظ على هذا العرق الذي هو شرط كل تقدم إنساني وتطويره» (كفاحي 399). والنازية ليست كالفاشية إنها لا تسعى لاقامة الدولة من أجل الدولة، بل ان الدولة تكون في خدمة الشعب ـ العرق، هذا العرق الذي يختصر كل القيم الاساسية. فالدولة ليست إلا وسيلة في خدمة غاية تتخطاها.

يعتبر كتاب هتلر بحق بمثابة بحث في التربية (الحيوانية)، وإذا كان الافراد اللاأسوياء قد اعتبروا بمثابة أفاعي يتوجب سحقها، فإن الافراد الاسوياء قد اعتبروا بمثابة رؤوس ماشية؟ فالآريون وبما انهم قد اعتبروا الأكثر احتراماً من الآخرين فإن العجزة والمعاقين منهم يجب استئصالهم بالدرجة الأولى. أما من يتبقى منهم

العناصر المحظوظة التي تستعصي على العبودية انهم الذين يشكلون عرق السادة مع انهم لا يمكنهم الزعم بالتخصص بأي قيمة انسانية فريدة. إنهم يربون وينشؤون ويتزوجون كما لو كانوا حيوانات في زريبة. إن ما تتميز به النازية هو تخليها عن كل منهم لبنية الانسان.

شرع الرايخ الثالث ومنذ العام 1933 بحملة تعقيم الزامية طالت «العناصر اللاسوية». وقد نال هتلر إثر ذلك تهاني الحركات التي تعنى بعلم الانسال في أوروبا وفي أميركا. لقد عبر بعضها عن الشعور بأن هذا الحكم قد تجرأ بعمل ما كان كثيرون غيره يرغبون بعمله دون أن يتجرأون حتى على إعلانه. وتحت اسم الضرورة ـ ذلك أن الخوف من الانحطاط كان يعني رؤية اقتراب الموت ـ كان لا بد من تسخير التقاليد والحالات الشعورية والأخلاق. وبذلك كان هتلر يشبه أحد الرواد الشجعان القادر على التصدي للاحكام المسبقة خدمة لهدف مشترك أو من أجل خلاص مشترك... قد يكون ذلك غير قابل للتصديق، لكنه أسهم بشرح كيفية انتشار المذابح. وهكذا ما لبثت السلطة أن تصدت للمعاقين وللمجانين شيوخاً وأطفالاً. لقد صنف الافراد الذين يقعون في هذه الفئات وقامت لجنة خاصة بتحديد ما يجب عمله. وهكذا قدمت الحجج التي تقول بأن الموت بالنسبة لهؤلاء المرضى يعتبر «خلاصاً». وخلال العقود الأولى كان الرأي العام مهيئاً لتقبل هذه الفكرة إذ ساعدت النظريات التي رووها علماء الانسان على ذلك. ان مسألة قيمة حياة بعض الاشخاص فقد نوقشت على الرأي العام. وقد بدى أنه ليس من العبث حرمان البعض من حياته بسبب الشفقة. ثم ان عدد الكحوليين والمرضى العقليين والمعاقين لم يكن ليبقى رقماً بريئاً. فمجرد اعلان مثل هذه الأرقام كان بمثابة اتهام ولم يكن الرأي العام لينخدع بها. ثم إن إندفاع عدد كبير من الاطباء للمشاركة في أعمال الاعدام قد أكسب العملية نوعاً من التبرير. قتل المرضى أول الأمر بواسطة الحقن، إلا أن تم فيما بعد العمل بالاعدام بواسطة الاختناق بغاز الكربون إذ ساد الاعتقاد بأن هذه العملية أسرع. أما المعايير التي وضعت على التعساء الذين أدينوا بالموت فقد تحولت شيئاً فشيئاً. إذ تجاوزت المعايير الاخلاقية المعايير الطبيعية: فقد حوكم أول الأمر أصحاب الأمراض الفيزيائية والعقلية ثم اللاإجتماعيون. ومن هم اللاإجتماعيين؟ـ إنهم المجرمين وكل من يخيف المجتمع بشكل أو بآخر. هنا وكما هو الحال بالنسبة للستالينية فإن تحديد المجرم وكان تحديداً موضوعياً أول الأمر ـ بحسب رؤية معينة للعالم، قد تحول ليصبح التحديد

تحديداً اعتباطياً صرفاً. وجماعة أكباش المحرقة لم تنقطع عن التوسع ذلك أن التطهر الذي كان يقصد إنجازه كان تطهراً كيميائياً أكثر مما هو تطهراً سياسياً: إن سيرورة التطهر لا تنقطع وهي تكتسب قيمتها من ذاتها. ففي خلال النكبة الأخيرة التي حلت عام 1945 امر هتلر بالقضاء على كل الألمان المصابين بأمراض رئوية.

انتهى أمر معاهد «تحسين النسل» بإثارة الانتباه وباثارة أشكال المقاومة. عندها نقلت المعسكرات إلى بولونيا وجرى إخفاء اللوائح. أما المجزرة فقد استمرت طيلة الحرب وسط صمت قلما يثير شكوك القتلة ودون أن يتجاوب ضميرهم مع الاخلاق العامة. وبقناعة تامة بجدوى التصرف وبأنه لخدمة الإنسانية استمر بعض المراكز بالعمل حتى بعد الحرب طالما أنه لم تسنح الفرصة لاخافتهم.

بعد العام 1941 أصبح أكباش المحرقة المسؤولين عن الانحلال أكثر عدداً وأكثر تنوعاً. هكذا أقيمت المعسكرات للقضاء على المخربين وعلى نخب البلدان التي تم فتحها بخاصة البولونيين والروس فيما بعد وأخيراً كل غير المرغوب فيهم: اليهود، الغجر وبعض الاسيويين الذين اعتبروا ضارين. لقد كان اضطهاد اليهود استمراراً لعمل علماء تحسين الانسال، - وحين يبرر الرأي العام مقتل بريء فإن الباب سيفتح على كل الأمور المبالغ فيها ومن ثم فلا مسافة تفصل بين قتل مريض وقتل أي إنسان آخر أياً كان الآخر. نشير هنا أن المصطلح الذي استخدم في تبرير قتل اليهود كان المصطلح عينه الذي استخدمه علماء النسل في ترويجهم لهذا العلم: «عملية تنظيف» أو «استعادة الحالة السوية». وبنفس الطريقة وبعد احرازه الانتصار على روسيا هدف الرايخ الثالث إلى إبادة الروس، أو إلى منعهم من التناسل بكل الاحوال. ومن خلال السيرورة العامة التي أطلق عليها اسم «الحل النهائي» اعتبر اليهود من المجرمين الأكثر دلالة، إنهم المجرمون بامتياز. أما بالنسبة لبعض الشعوب الأخرى فقد وجدت النازية بعض العناصر التي يمكن «جرمنتها». وبالتالي فبامكان هذه العناصر وبعد إخضاعها لاعادة التربية أن تدخل دائرة الشعب السوي. أما لدى اليهود فقد كان الكل مريضاً. فإذا لم يكونوا جميعهم ضحايا فإنهم ولما يحملونه من رموز من الضحايا المميزة. ففي كتابه كفاحي (ص 289 -315) نجد أن هتلر قد اختصر المعلومات التي رددتها كل النظريات السابقة المتعلقة بالآري وباليهودي. ففيه نجد وصفاً للآري على مثال بروميتيوس والذي يمتاز بصفة التضحية والذكاء والثقافة ووصفاً لليهودي المتفوق بما يملك من موهبة في الايذاء.

أوجدت هذه القناعة بمكانة الخير وبمكانة الشر الدولة الكليانية. فإذا كان المطلق إلى جانبي فإن السياسة التعددية تصبح عبثاً إذ ما الذي سيبقى للآخرين؟ والسياسة هنا تختصر عبر تعيين فكرة حقة، أو تعيين الفكرة الحق الوحيدة، «تحويل نظام فلسفي مثالي حق إلى جماعة سياسية مؤمنة ومقاتلة بشكل محدد، منظمة تنظيماً صلباً، تحركها إرادة واحدة وإيمان واحد» (379).

الدولة الكليانية

كما كان الحال مع لينين، لم ينتظر هتلر شهراً واحداً حتى يعلن قانوناً ينهي بموجبه معظم الحريات الفردية: حرية التجمع والتعاون، حرمة الرسائل وإباحة دخول المنازل. لقد قام أحد الشيوعيين باحراق مبنى البرلمان بما يشبه الاعجوبة الأمر الذي سمح للشرطة العسكرية باعتقال المناوئين السياسيين للنازية. وفي الوقت نفسه تم فتح معسكرات الاعتقال وتم تنظيم جهاز الاستخبارات (غستابو)، بعد فترة وجيزة تمت مقاطعة الاحزاب المعارضة، ثم جرى منعها. كما وضعت الثقافة تحت الرقابة الأمر الذي أدى إلى استبعاد بعض العلوم، ومراقبة العلوم الأخرى والى هجرة عدد من المثقفين. هكذا اضطر عدد من المهندسين والاقتصاديين والفنانين والمفكرين للهجرة إلى الخارج تاركين المجال فارغاً أمام دعاية ترتدي زياً موحداً.

لقد وضع مشروع الدولة الكليانية بكل أجزائه منذ ما يقارب العقد من السنين (قبل اعتلاء هتلر السلطة). جرى ذلك عبر التأكيد على أولية العقيدة التي وضعت بمصاف السمات العالمية والتي اعتبر تحققها بمثابة غائية عالمية: «إن العقيدة القومية ـ الاشتراكية ليست خادمة المصالح السياسية للدول المتحدة. على العقيدة أن تسيّر وان تعيد تنظيم حياة الشعب». لم ينقطع هتلر عن توجيه الانتقادات للسياسات العاجزة عن الخضوع لفكرة ما، للسياسات المحايدة أو التعددية. خلف الديموقراطية والليبرالية فإنه يدين التنوع. إنه يحارب التسامح الذي يخلطه مع النسبية. هذا ما يتناسب منطقياً مع فكرته. إن إنساناً أو دولة تتسلح بمفهوم للحياة قد يدعيان للتسامح ذلك انهما يحترمان الانسان بغض النظر عن أفكاره الخاصة، أو لأن احترام الانسان إنما يشكل جزءاً من مفهوم الحياة. إن فكراً يحرم الانسان من كل بنية لا يمكنه أن يرى في التسامح إلا نسبية توازي بين الخلط وبين الانعدام. ولهذا السبب لا يمكن لهتلر أن يقبل فكرة التسامح: «إن العقيدة ليست متسامحة، إذ لا يمكنها أن تكون «حزباً بين الأحزاب»؛ ان تفرض كلياً أن يصار إلى الاعتراف الحصري والكلي بمفاهيمها التي يجب أن تحول كل الحياة السياسية. إنها لا

يمكنها أن تتسامح مع «بقايا النظام القديم» ولا ان تتركها تتواجد إلى جانبها» (451). من الطبيعي أن تعتبر العقيدة الفلسفية عقيدة لا يمكن ردها، ولأنها كذلك فهي تستخدم كل الوسائل المتاحة لتحقيق سيطرتها. إن إعلان هيمنة النظرية يعني تبرير النظرية الكليانية بما تعنيه من إمساك بالفكر وبالحياة بالذات.

حتى تتمكن من الامساك ومن تطوير سيرورة التحقق، على العقيدة أن لا تقف إطلاقاً عند فواصل الواقع أو عند المناسبات المرتبطة به، ذلك أن هذه لن تجد نفعاً في شيء ولن تفيد أي شخص، بل على العكس على العقيدة أن تكون سيدة كل شيء. تتقدم العقيدة عمياء واثقة من نفسها. إن مهمة من يقدم بتحديد برنامج معين لا تعني دراسة كل الاحتمالات التي تؤمن تحقيق شيء ما، بل عرض الشيء بوضوح كما لو كان قابلاً للتحقق. يعني ذلك الاهتمام بالغاية لا بالوسائل. إن الأمر الحاسم بالنسبة لهذه الشروط ليس إلا صحة وسلامة الفكرة من حيث المبدأ، لا الصعوبة المرتبطة بتحققها» (كفاحي 209). من هنا كان التمييز بين الانسان السياسي العادي القزم الفقير المرتبط في تنازلاته مع الحقيقة، وبين الانسان صانع البرنامج المتحرر منذ البداية من تبعات الحياة. وبقدر ما تكون عقيدته كبيرة وقريبة من الكمال بقدر ما يكون هذا الانسان مجيداً قريباً من الإلهي؛ إنه سيحقق المستحيل مهما كلفه الأمر». من هذه الزاوية وعلى نمط ما هو ممسوخ فقد حقق الكاتب المستحيل فعلاً.

هذه المثالية الموضوعة في الحقل السياسي والتي تتغذى من احتقار كلي للعالم الأرضي لا يمكنها إلا أن تنتج قمعاً على مستواها. وعلى مثال صانعي الافكار الكليانية الآخرين فقد كان هتلر وحتى أقصى حد من الذين يكرهون فن التنازلات، ومن الذين يندفعون إلى الحلول القصوى وذلك من خلال هوسه النظري ومن خلال احتقاره للعالم الخارجي وللمجتمع الذي لم يعترف به. لقد اعترف أنه لم يسع لمصادقة إلا المتطرفين (ص 582)، كما حكم على التعصب حكماً إيجابياً كما اعترف بميله للوسائل الأكثر تطرفاً. فالتطرف بالنسبة له ليس شيئاً، إنه الشجاعة، أما فضيلة الحذر فلا وجود لها في فكر خالٍ من الفروقات وقد استبعد منذ انطلاقه كل جاذبيات الواقع.

تلغي العقيدة الواقع كما يبدو لنا وهي تجعله يركن للهدوء في كل تمظهراته. لقد تصور هتلر في كتابه بأن الحريات الصحفية ستلغى. كما أنه ألغى أيضاً حق الاقتراع، فأنْ تقرر الجماهير عبر التصويت فذلك يعني انتصار كومة

البسطاء والسذج. ولا يمكننا بالطبع مقارنة الاستفتاءات التي نظمها هتلر بالتصويت الديموقراطي. فالاستفتاء ليس إلا استعراضاً للديموقراطية الموضوعة في خدمة ديكتاتورية يزداد المعجبون بها. «لا بد من القضاء دونما رحمة على كل الإعتبارات السياسية للحزب للدين وللانسانية، وباختصار على كل الاعتبارات الأخرى أياً كانت. فالكمال المستقبلي يعتبر انعتاقاً عرقياً أو «كما لو كان غداً آخراً، غداً يغني». من المهام التي تضطلع بها حركتنا الاعلان ومن الآن عن مجيء زمن يتلقى فيه الفرد كل ما يحتاجه لكي يعيش، فذلك يبرر كل التضحيات بما فيها التضحية بالانسانية الحاضرة، التي تضحي بذاتها على مذبح المستقبل.

لا تمر أيديولوجية الحزب القومي الاشتراكي عبر الحقيقة الاجتماعية الحاضرة التي تنكرها بشكل كامل ولا تقلق إطلاقاً من عدم احترامها لها. بل على العكس إنها تريد الاعتماد على الرأي العام من أجل وضع برنامجها موضع التطبيق. كان لا بد من الاقناع بحقيقة تشبه الايمان. من هنا كانت الاهمية التي أوليت للدعاية.

ديكتاتورية كاريزماتية

تهدف الدعاية لتقديم مختصر عن العقيدة للشعب، ولتبسيطها لتكون على مستواه. «فإلى من تلقى الوحي لا بد من إضافة ذلك الذي يفهم روح الشعب، ذلك الذي يستقي من مجال الحقيقة الأزلية ومن مجال المثال ما هو مقبول من جانب الاحياء المتواضعين» إن نظرية دون تعليم لا يمكنها أن تنتهي إلى التحقق العياني. من هنا يمكننا التساؤل لماذا كانت الكليانية بحاجة دائمة لشرح تعليمي، في حين تكتفي دولة القانون بمجرد تواجدها. ذلك أن هذه تكتفي بالاهتمام بحاجات الافراد الراهنة والحقيقية، ولا يمكنها أن تلقى عقاباً إلا باعتبار النتائج؛ أما الأولى فتهدف لاقامة سعادة بعيدة لا علاقة لها بالحاجات الراهنة ولذلك كانت بحاجة إلى المثال لتتمكن من كسب موقعها. فالكليانية دون دعاية تظل أسيرة بطون الكتب، وبالنسبة اليها تأخذ الكلمات وتأخذ الدعاية مكان الحقيقة التي تنفيها.

تنم الصفحات الطويلة التي خصصها هتلر للدعاية (461 -575) عن معرفة حدسية ومرهفة لنفسية الجماعات. فالمؤلف يرسم صورة للانسان، المنبثق أو المنخرط في الجماعة ـ فهو كسول مثقل بالاحكام المسبقة يسيطر عليه لا شعوره عاطفي شعوري شديد التأثر. يخيل الينا حين نقرأ هذه الصفحات بأن هتلر يصف فريسته. والواقع أن الأمر كذلك بالفعل. لكن الغريب يظل هو أنه قد توصل لتحديد

علم في بث العقيدة، علم يكون طوع استعماله الشخصي. عادة، إننا لا نرتفع إلى مستوى النظرية إلا بحسبان المسافة. أما الزعيم المستقبلي فلم يترك شيئاً للصدفة. لقد سجل كل تفاصيل المقاومة الممكنة ودرس كيفية تسييرها شيئاً بعد شيء وكيفية تحاشيها أيضاً. لقد استفاد من أخطائه بدل أن تؤثر عليه. فالاجتماع الفاشل قد علمه انه من الاصلح أن لا تكون التجمعات عند الصباح أو بعد الظهر. فالمساء هو الوقت الأفضل. لقد استفاد من التجمعات العديدة والكبيرة التي أحسن إثارتها بهدف بناء تجربة حقة أكثر اثماراً من التجارب الصغيرة البسيطة التي يقيمها من يعمل طويلاً، إلا أنها تجارب لا روح علمية تقودها وهي لا تعطي نتائجها إلا بالحدس العابر.

إن هدف الدعاية كما يشير إلى ذلك اسمها هو «بث الفكرة في العدد الأكبر من الناس». أما الوسيلة المتاحة فهي إضعاف ملكة الاختيار عند الناس. حتى يكون الكلام مقنعاً فليس من الممكن القضاء على القوى الحية، قوى البرهان والذكاء، ولكن بالامكان فرض الاقناع حين يحسن اختيار اللحظة ـ حيث تكون هذه القوى في حالة سبات. فالقومية الاشتراكية لم تحسب حساب الإقناع بقوة الفكرة أو بحقيقتها ولكن عبر خرق القانون، من خلال تمرير الفكرة خفية إلى الافئدة. لم يكن هتلر يجهل ما يجعل عدداً كبيراً من السامعين يبتعدون عنه: الكلمات والعبارات العنيفة (581). ومع ذلك لم يصبح ديماغوجياً بالمعنى الذي يطلق على من يقوم بالتسويق السياسي: انتظار ما تريده الجماعات ثم تقديم ما تريده حصرياً. لقد عرف كيف يحتفظ بالعبارات القوية إلى الأوقات التي تستسيغها الاسماع. وعرف أن من يعزف عن سماع أقواله الآن سينضم اليه حين تتاح الفرصة. وهكذا قام التنظيم ـ أي الحزب ـ باحكام الدعاية وبتأمين قاعدة قادرة على الامساك بفقرات الخطاب. لقد كان هتلر معلماً في الالقاء يحسن الامساك بكل فئة عند مستواها وفي الحقل التي هي فيه. لقد كان جاهلاً بالمجتمع لكنه من أكبر العارفين بالجماهير. إنه نموذج جديد في السياسة، يهرب من العادات والامور اليومية لكنه يحسن السيطرة على الافئدة المنومة سلفاً، الافئدة المثارة.

الفصل الثالث

سديم الفاشيات
الحرفية أو الدولة الاتوقراطية

ثمة خيار موزون قمنا به في هذه الدراسة، وهو يقوم على عدم وصف النازية والفاشية بشكل متشابه أو مشترك. وككل الخيارات التي نأخذها انطلاقاً من علوم التصنيف يظل ما ذهبنا اليه أمراً قابلاً للنقاش. فتاريخ الافكار غالباً ما يصنف النازية والفاشية تحت عنوان واحد: ولادة متشابهة انطلاقاً من هزالة الأرض الديموقراطية أو الليبرالية؟ التضخم نفسه في الدولة؟ تاريخياً، تحالف وتواطؤ بين هتلر وموسيليني؛ وأخيراً تشابه بين ما ظهر بالنسبة للديموقراطيين بمثابة خطرين قاتلين. كما أن النازية قد وصفت أحياناً بأنها فرع من فروع الفاشية.

أما النازية، ومن خلال الإبادة المنظمة التي تشكل أساس سياستها والتي تتميز بنظرة للعالم فهي لا يمكن أن تتقارب مع أية سلطة أخرى. وليس غريباً أن يسود الاعتقاد بأن تحقيق السياسة عبر الابادة القوية والموزونة قد يشكل السمة المميزة التي تكفي لأن يصار إلى طرح كل المميزات الأخرى. أما إذا تغاضينا عن تمييز هذا المعيار فذلك يعني إذا صح القول جعله في المصف الثاني ورفض الهزة التي تحدثها الابادة في تاريخ الافكار منذ ما بعد الحرب الثانية. بهذا المعنى يبدو لنا أن أ ـ هارندت على حق في التقريب بين النازية وبين الستالينية أكثر من التقريب مع أي نوع من أنواع الفاشية.

يمكننا مقارنة الفاشية الايطالية مع النازية من خلال التركيز على الدعوة إلى إقامة نظام كلياني. ومع ذلك فإننا نعلم أنه بمعزل عن الصفة الكليانية التي تطلق على الفاشية فإن موسيليني لم يربط نظامه بالكليانية إلا في النهاية، أي بعد الاعوام 1936 -1938. قد يكون هذا التطور مرتبطاً جزئياً بتقليد للنازية أما الجزء الآخر من

هذا التطور فمرده إلى منطق القيصرية الخاص وللعقيدية التي يتميز بها النظام الايطالي، بكل الاحوال فإن فاشية موسيليني وان تكن قد تدرجت باتجاه العنصرية واللاسامية، وذلك بعد العام 1938 بكل الاحوال، فإنها لم تجعل هذه المبادئ من ضمن رؤيتها للعالم. لم تولد الفاشية من العنصرية التي تطورت في القرن التاسع عشر ولا من الرسالة التي يضطلع بها شعب مختار. على كلٍ اننا لا نجد من مقابل للجرمانية.

تشير عبارة «فاشية» أول الأمر إلى الحركة التي أوجدها موسيليني عام 1919 والتي استطاع بواسطتها استلام السلطة عام 1922. فيما بعد استخدمت هذه الكلمة للاشارة اعتباطياً إلى كل الحركات أو الديكتاتوريات التي شقت الديموقراطية والليبرالية في السنوات المضطربة ما بين الحربين العالميتين. وهكذا انتهت الفاشية باحتواء النازية. يتعلق الأمر بمفهوم محدد منذ البداية، ومن ثم أصبح هذا المفهوم جد مشحون بحيث لم يعد بالامكان مقارنته مع أي شيء عملي: إنه أحد المفاهيم التي ارتبطت بها جملة من المشاعر بحيث ان دلالته الاساسية والصحيحة ظلت دون مساس. هنا، يمتاز اللفظ باثارة شعور الكراهية الأمر الذي يعريه من المعنى الاولي وذلك بقدر ما نبالغ باستعماله أو بقدر ما نكرر هذا الاستعمال. «الفاشية» أصبحت شعار الشر كما أصبحت الديموقراطية شعار الخير. في أوروبا ما بعد الحرب كانت الفاشية صفة. وفي البداية كان الفاشي ممثلاً لمفهوم ما. أما فيما بعد فقد أصبحت الكلمة مسبة. في البداية كانت عبارة فاشي اسماً. ثم أصبحت فيما بعد صفة. لذلك لا بد لنا من تخليصها من شحناتها النفسية حتى يتسنى لنا تحديدها وتمييزها.

أما الصعوبة التي تواجهنا فهي تكمن في كون الفاشية الموسولينية قد ولدت وتطورت دون أن تكون وحيدة في نوعها، بل وسط سديم شديد التنوع من الحركات والانظمة الاوروبية المليئة بأفكار قريبة منها دون أن تكون مع ذلك متماهية. ولكي نفهم الفاشية لا بد لنا أولاً من تمييز هذا السديم الواسع والذي انتشر بعد الحرب الأولى في كل بلدان أوروبا دون استثناء (بل ان التأثير قد امتد ليكتسب بعض العناصر خارج البلدان الاوروبية). إن الأمر يتناول تياراً من الافكار الذي استجاب لأزمة استطالت لتطال كل المجالات: أزمة اقتصادية واجتماعية مردها إلى تغريب العمل للانسان وللهجرة الريفية، أزمة سياسية تعود إلى عدم التأقلم مع الانظمة الجديدة الديموقراطية، أو للفوضى التي أحدثتها الديموقراطيات الفاسدة

أو الهوجاء. أزمة ثقافية وأخلاقية مردها الراديكالية الحديثة وضعف القيم الدينية والأخلاقية على امتداد القارة الاوروبية. من هنا كانت الدعوة لسلطة حاكمة تكون حاملة بنفسها للقيم، يكون بامكانها القضاء على المبالغات التي أفرزتها النظم الليبرالية الاقتصادية والسياسية، وقادرة على إعادة ما افتقدته الارواح الجافة من مثال. ثم كان قيام تيار يمكن تسميته بالديكتاتورية الاتوقراطية، وذلك حتى قبل أن يمكننا التحدث عن الفاشية.

يمتاز هذا التيار بتنوع أسسه وتعددها، بل بتعدد طروحاته الاساسية مما يعقد محاولات تحديده. إنها تجد أصولها في التقليد اليعقوبي للقومية الشعبية كما وضعها باريس (Barres)؛ وفي البونابرتية والبولونجية (مبدأ الجنرال بولونجيه الذي أعلن معارضته للحكم القائم بين 1885 و1889) الفرنسية؛ وفي التوجهات النقابية الثورية والفوضية كما وصفها سوريل، وفي الحرفية اللامركزية كما هي عند لا تور دي بين (La Tour du Pin)؛ وفي الافكار الموراسية (نسبة إلى C. Maurras) المرتبطة بالسياسة الطبيعية. إنه خليط نشاز بظاهره، حيث تمتزج الافكار الرجعية والافكار المستقبلية والافكار الحرفية والافكار اليعقوبية والافكار الشعبية والنخبوية والعقائد المسيحية لا سيما المحافظة منها، والاساطير الوثنية...

أما الفاشية الموسولينية، وهي عبارة فريدة لكنها لا تحسن وصف هذه المجرة، فقد اعتبرت خطأً نوعاً نموذجياً أصيلاً. ولأنها استطاعت أن تزعم حق الابوة لتسمية لا نجد خارجها من تسمية أخرى مناسبة، ونظراً للدور الاساسي الذي لعبته في التاريخ ما بين الحربين خاصة، انتهت الفاشية لتجمع في تسميتها مجمل هذا السديم الذي أشرنا اليه، وكان ذلك خطأً بالطبع إذ كان الأمر أقرب إلى الصفة السلبية، أو المسبة منه إلى التحديد. يبدو لنا إذاً أن الفاشية إنما تمثل شكلاً يمكن إدراجه ضمن أشكال أخرى.

تمتاز الفاشية الايطالية بارتباطها بسلطة الدولة التي تحولت إلى سلطة كليانية؛ بنمط من الوثنية يبشر بالقيم «الطبيعية»؟ بالدعوة إلى ولادة انسان جديد يذكرنا بالانسان المتفوق عند نيتشه. ثم ان مجمل الانظمة والحركات السياسية الاوروبية التي دعت إلى قيام ديكتاتورية عقدية في مرحلة ما بين الحربين، والتي نطلق عليها اسم الفاشية أو ما شابه ذلك، هذه الأنظمة والحركات قد استندت إلى قيم مسيحية تقليدية؛ والى نوع من الاتحادات الحرفية اللامركزية إلا أنها قد تحولت وانطلاقاً من منطقها الخاص إلى مناداة بسلطة الدولة: والى المناداة بقيم

أخلاقية أكثر من المناداة بخلاص زمني للانسانية. واللائحة قد تطول جداً إذا ما فتحنا المجال لتعداد السياسات أو الأفكار السياسية التي استقت منها الفاشية. ففي أوروبا الجنوبية نشير إلى ديكتاتوريات بريمو ريفييرا، ولديكتاتورية فرنكو في اسبانيا، وديكتاتورية سالازار في البرتغال، ثم ديكتاتوية الجنرال بنغالوس ثم الجنرال ميتاكساس في اليونان، وفي أوروبا الوسطى نشير إلى حركة «نظام وتقليد» في سويسرا، ثم أنظمة كل من المونسينيير سايبل وبعده دلفوس ثم شوسننيغ في النمسا، ثم تشكيلات هلينكا والمونسنيير تيسو في سلوفاكيا، السلطة التي أقامها كل من هورثي ثم غومبوس في المجر، الانظمة السلطوية في رومانيا بظل الملك كارول أو في بلغاريا بظل بوريس الثالث، والملك الكسندر في يوغسلافيا. أضف إلى ذلك النظام المحافظ الذي أقامه بيلسودسكي في بولونيا ـ أو أيضاً الحزب الركسي (اشتقاقاً من اسم المسيح الملك ـ Christ-Roi) الذي أسسه دغرال في بلجيكا أو أخيراً الحزب الشعبي الفرنسي الذي أسسه دوريوت في فرنسا الخ... ففي كل اتجاه نلمح سيطرة المثال المسيحي التقليدي أو التعاوني الحرفي، أو الحنين إلى مجتمع ما قبل ريفي أو ما قبل فردي. إن الفاشية الموسولينية فاشية قيصرية ووثنية، إلا أنها مع ذلك فاشية حرفية تعاونية تدعو إلى الديكتاتورية المعادية لليبرالية. لذلك يمكن اعتبارها نموذجاً متميزاً.

وبدل أن ندرس الفاشية في دلالتها الخاصة، يخيل الينا أن إيلاء هذا السديم من الانظمة والحركات العقدية بعض الاهمية إنما يعتبر امراً عقلانياً، حتى ان لم يكن بالامكان أن نطلق عليها جميعاً صفة الفاشية ـ أقله خارج المعركة السياسية، ويخيل إلينا أيضاً أنه يمكننا أن نميز وسط هذا المجموع بعض الافكار الرئيسة:

- رؤية الحداثة كما لو كانت انحطاطاً؛
- النقد الحاد لليبرالية السياسية والاقتصادية؛
- ديكتاتورية الخلاص العام؟
- دولة اتوقراطية، حيث تتبنى الاخلاق قيماً مسيحية أو قيماً وثنية، أو قيماً تفرضها الطبيعة بكل الاحوال؛
- دولة سلطوية ومستقلة ذلك انها دولة عقدية.

لقد طبع «الفعل الفرنسي» وبقوة كل الأنظمة والحركات السلطوية في هذه الفترة من التاريخ. والامتياز الذي انطبعت به الانتلجنسيا اليمينية في أوروبا امتياز يمكن فهمه بسهولة: فالفكر الموريسي كان الفكر الوحيد المنظم المبني على

القومية وعلى النظام الاخلاقي والقادر على تقديم البديل لليبرالية التي اعتبرت ليبرالية فاسدة. استند موراس إلى الفكر المسيحي والى الرمزية الوطنية التي ترجمها باظهار إعجابه الشديد باليونان القديمة. وهكذا يقاطع كلاً من سالازار وموسيليني وغالب الاحيان عبر صديق مشترك هو هـ. مآسيس. ونحن نعلم أن موراس كان قد انتقد موسيليني لإعلائه شأن الدولة (الناموس السياسي والنقدي، مقالة فاشيه)، إلا أنه كان معجباً بسياسته العامة: «ثمة شيء آخر في ما يقوم به موسيليني من عمل! هذه الفوضى المروضة، هذا النظام الذي استعيد، هذا الدين الذي أعيد ترميمه، هذه القوة العسكرية البحرية والجوية المتطورة، هذه المدن التي سحبت من المستنقعات (...)؟ هذا الحماس المتوقد لشبيبة جديدة جميلة... وفوق ذلك كله الأرقام المتصاعدة للولادات في إيطاليا. ثم لتفتكر «الديموقراطيات الكبيرة» بما تريد التفكر به. فمع ذلك كله ها هنا نظام حكم يعرف كيف يقيم الحياة. لقد كنا نعرف نظام حكم يحسن الموت» (المرجع السابق مقالة موسيليني). لقد قدر موراس الفاشية تقديراً عالياً. إلا أنه لم يعترف بأولاد الغير: فهو قد قلل من قيمة المتشيعين لهتلر من اليمين وعلى سبيل السخرية كان يطلق على هتلر الزعيم Fihrer اسم السيد هتلر (Monsieur Hitler). أما عن موسيليني فكان يقول إنه «ليس رجل الفوضى الثقافية الالمانية، ولا رجل البربرية السياسية الالمانية». أما السبب فهو كما يلي: «في حين لا نجد في هتلر إلا ما هو جرماني نجد في سياسة حليفه بعض ما هو إنساني، بل شيئاً يوحي بالعظمة». ربما أوحى مثال موراس الذي لا يقبل بالمركزية وما قام به موسيليني من تقديم للدولة، بنوع من التناقض الراديكالي؟ والواقع أن ديكتاتورية موراس وما تنم عنه من عقدية قد خلقت هذا النوع الفرعي من حرفية تعاونية سنجدها وقد وضعت موضع التطبيق في حكومة فيشي: إن الاستقلالية التي أعلنتها الاجسام الاجتماعية لا تعني سوى استقلالية الافعال، ولا استقلالية الافكار، وهذا ما يؤدي إلى فرض الغايات التي يحكم بموضوعيتها.

وهكذا فإننا نجد الفكر المسيحي الاجتماعي ثم فكر موراس في أصل التيار السلطوي الاوتوقراطي. قد يكون أصلاً لا حـ ـرياً لكنه على جانب من الاهمية، علينا بالطبع أن نعيد إلى الأذهان الفروقات الهامة التي نجدها في ما اصطلحنا على تسميته بالسديم. فالنظام الذي أقامه كل من سالازار وموسيليني يجسد إذا صح القول كلاً من الفرعين الاساسيين لتيار الديكتاتورية الفاشية ـ الحرفية.

رينيه دي لا تور دي بين (René de La Tour du Pin) وعصره

إننا نجد كل العناصر المكونة للحرفية التي ظهرت في القرن العشرين في أعمال رينيه دي لا تور دي بين، وهو ضابط وبرلماني فرنسي ظهر في أواخر القرن التاسع عشر. لا يعني ذلك أن صاحب كتاب «نحو نظام اجتماعي مسيحي» هو في أصل الفاشية. فالفاشية تتضمن التيار القومي الذي نجد تعبيراً عنه في أعمال موراس. إن ذلك ينم عن تضخم لدور الدولة الأمر الذي لا نجده عند دي بين، والذي قد يكون ناتجاً كما عند سالازار عن الحرفية المحققة ومن فكرة الخلاص العام. فلا إشارة هنا للديكتاتورية: فقد كان دي بين ملكياً وملكياً بشكل حصري. إن الأمر لا يتعلق بملكية دستورية حديثة. بل بملكية سابقة على الملكية المطلقة على أن يساعدها شعب فعال واريستقراطيات متعاونة من حيث المبدأ.

يعود المجتمع الذي يبشر به دي لا تور دي بين إلى القرون الوسطى. فالمؤلف يبرز لا الطريق المسدود الذي وصلته الثورة وحسب، بل وصله أيضاً النظام القديم الشديد المركزية كما وصفه توكفيل. إنه يعبر عن حنين إلى الأزمنة التي سبقت الحروب الدينية؛ إنه الزمن الذي كان الانجيل فيه حاكماً على الدول.

لا يمكن تبرير سياسة مبنية على الحنين إلا إذا كان الحاضر بالذات غير مبرر. فالموقف الذي يمتاز بعمق أزمته يجعل العودة إلى الماضي شرعية وفعالة. ومن هنا كان استناد لا تور دي بين إلى النقد، بل إلى الرفض الكلي. فالمجتمع الاوروبي عند نهاية القرن التاسع عشر قد قدم صورة كارثية. كارثة اجتماعية: البؤس المادي الذي وقع فيه العمال في المصانع، العمال المحرومين من السكن من الغذاء من الشروط الصحية المناسبة من وقت الفراغ ومن الحياة العائلية؛ انحسار القيم القديمة مع تراجع الديانة وتطور الفردانية. كارثة فلسفية: الفردية، نفي الحقائق، الانجراف مع العقائد المجنونة. إثبات الانحطاط، مما شكل إذاً قاعدة النظريات التعاونية الحرفية، ومن ثم الفاشية فيما بعد. لقد أولى لا تور دي بين أول الأمر عنايته للمجتمع، ثم للسياسة بفعل الضرورة باعتبارها وسيلة تعيد إحياء المجتمع. لقد كان ضابطاً من حيث النشأة والتربية ثم كان برلمانياً ليحاول العمل على التصويت على أول القوانين الاجتماعية. وفي الوقت نفسه لقد قام بالعمل الذي يقوم به مناضل على الأرض إذ شارك بخلق حركات ذات توجه اجتماعي. كما أن مساهمته في فهم عصره إنما تعتبر محاولة تبرزه كأحد العقائديين أكثر مما تبرزه مثقفاً.

نتيجة عمل هدم طويل ومتواصل أرست الثورة مجتمعاً جديداً ولكن على قيم خاطئة، ذلك أن لا تطابق بينها وبين حقيقة الانسان. لقد خلقت عقلانية عصر الانوار مجتمعاً من أفراد متساويين، يمتازون بحرية مجردة الأمر الذي ترجم بقيام عقيدتين لا علاقة لهما بالعالم: الليبرالية والاشتراكية وكلتاهما تسحق الانسان لإنهما قد تجاهلتاه. فقانون الحرية الاقتصادية والسياسية الذي ولد الصراعات وقانون القيصرية الداعي للمركزية لم يعبرا إلا عن وجهين لخطأ واحد. فلا يهم أن يكون الانسان الحق مأخوذاً بالحرب الداخلية، حرب الجميع ضد الجميع أو مأخوذاً بآلة الدولة. ففي كل من الحالتين لا وجود للانسان، إنه المغيب الوحيد.

هكذا يبرز الاعتقاد اليقيني بوجود تذمر كما يبرر البؤس العميق العودة بالفكر إلى ينابيع أكثر قدماً بل هي خارجة عن الأنظمة الحاضرة. أما الجذور السياسية عند لا تور دي بين فهي دينية. لقد كان تلميذاً لتاباريلي (كاهن ورجل قانون من القرن التاسع عشر، أحد المعجبين بالاكويني وصاحب كتاب عن الحق الطبيعي)، ولذلك نجده يذكرنا بالقانون الطبيعي وبالاخلاق التومائية. لقد كانت نظرته الاجتماعية نظرة عضوية خلافاً للنظرة الفردية السائدة في عصره. وهو يبرر توجهه هذا بالعودة إلى «الطبيعة»: لقد صبغت الحداثة الطبيعي بنموذج اصطناعي، غير قادر للاجابة على الحاجات وعلى تطلعات الانسان في كل العصور. على البناء الاجتماعي أن يتوافق لا مع الفكر المجرد بل مع نموذج أولي عيني. وعلى هذا البناء ان لا يتجاوب مع رسيمة إرادية؛ بل عليه أن يعاصر الواقع.

الانسان حيوان عائلي واجتماعي: هنا يطور لا تور دي بين فكرة أرسطوية وتومائية، وهو يستعيد مباشرة البناء الهندسي الذي قدمه الالماني التوسيوس أحد دعاة الفدرالية. لقد اكتسبت الجماعات الاجتماعية حيث ينظم البشر غريزياً العمل والعصبية ـ عائلات، حرف، قرى.... ـ أهمية أساسية وذلك بقدر ما تسمح هذه الجماعات وحدها بتطوير الشخصيات. يمثل المجتمع الحرفي الثورة المضادة، هنا يعلن لا تور دي بين تعليق قانون لي شابلييه (Le Chapelier) لعام 1791 الذي اعتبر أن لا قيام للحرية والمساواة إلا باستبعاد الاجسام الاجتماعية. يعتبر المجتمع الحرفي مجتمعاً تراتبياً يتكون من مجموعات مستقلة متنوعة على أن يستبعد الوصول إلى استقلالية فردية إلا في ظروف استثنائية. يجهل المجتمع الحرفي مفهوم المساواة.

يعتبر مؤلف «نحو نظام اجتماعي مسيحي» عودة الملك إلى السلطة

المحدودة برقابة الاخلاق فقط عودة إلى الحق الطبيعي والقانون الالهي. ولا يعني ذلك بالنسبة اليه عودة للاستبداد، بل هو يرى أن الليبرالية هي التي توجد الاستبداد انها القيصرية الجديدة ذلك أنها تناست الحدود الاخلاقية والقانون الطبيعي. إن السلطة السياسية هي سلطة سلطوية ذلك أننا نقارن الملك بالأب. أما الأمير فإن عليه أن يترك للآخرين أقصى درجة ممكنة من الاستقلالية، وذلك تبعاً لقدراتهم: إنه يتصرف بهذا الشكل لأنه يريد فعلاً صالحهم. ثمة مزيج ثابت من السياسة والاخلاق عند لا تور دي بين، ثمة مزيج بين الأمر والتعاطف مما يوحي بغرابة وقعه على الآذان الحديثة؟ فالحجج التي تدافع عن الملكية حجج قديمة؛ استعادة روح الشباب في الشعب، تربية الأمير ما أمكن، الحفاظ على الهوية الوطنية. أما التجمعات الحرفية فهي تحدث في الوسط الذي يشهده العمل ذلك الجو التعاوني الذي يجسده الوطن على المستوى انسياسي. وهكذا تمثل العائلة النموذج الاجتماعي بامتياز. فكل مجتمع إنما يقوم على السلطة، التراتبية، التعاطف والعصبية. أما المساواة فهي خديعة، أما المساواة الوحيدة الموجودة فهي المساواة في الكرامة، إنها الاحترام المتبادل بالتساوي. أما الحرية فهي نسبية، أي أنها تتحدد بالنسبة لقدرات الافراد أو الجماعات التي تنطبق عليها وتبعاً للمناسبات. فلا وجود لحرية بذاتها إذاً. ولا وجود أيضاً للافراد. فالفرد يعيش متواصلاً مع الجماعات التي يرتبط بها. والسياسة تقوم لا على تأمين الحرية الفردية بل على تأمين الصالح العام للجماعات التي بها يتعلق الصالح العام للفرد. من هنا كانت فكرة الحرفية.

شارل موراس: المجتمع الطبيعي

ينسب إلى موراس سمعة تواطئه مع النازية. هذه السمعة التي قام هو بنفيها. وموراس من المؤلفين غير المحبوبين. لقد كان موراس ملكياً، عالماً ان الملكية بالنسبة اليه لا تمثل إلا نتيجة الفكرة التي كونها لنفسه عن المجتمع السياسي أو عن السياسة بكل اختصار.

تحدد الثورة الفرنسية المجتمع باعتباره محصلة عقد. أما موراس فقد جهد خلافاً لهذا الرأي لاثبات أن المجتمع قائم قبل قيام أي عقد إرادي. إن المجتمع برأيه تكوين طبيعي وغريزي. وبالنتيجة فإن الايديولوجيات الحديثة إنما تحاول بقوة إن من حيث منطلقها أو من حيث نتائجها وبالاستعانة بفرضيات خاطئة، كسر الطبيعة. وبالتالي فإنه لا مجال لتحسين المجتمع حين ننطلق أو حين نصل إلى كسر الطبيعة.

من دي لا تور دي بين وحتى سالازار يقوم التيار الحرفي بتأسيس فكرته على مقدمات انطولوجية. ثمة خصوصية إنسانية واجتماعية محددة، ولا مجال لأي مشرع أن يقف بوجه هذه الخصوصية. لا بد إذاً من رفض الفكر الايديولوجي الذي يقود إلى الكليانية طالما أنه قد استعبد الانسان، الإنسان المتعين. أما النموذج المؤسس فهو ما يستخلص من الملاحظة. إن المشروع السياسي ليس مشروعاً إرادياً: إن عليه أن يحترم تجربة تاريخية مثل أن يسعى لتنظيمها، من هنا كانت «الامبيريقية المنظمة» كما أرادها موراس.

توحي الملاحظة بأننا نجد في الانسان وارثاً وبادئاً. إنه يرث رأسماله من مدنية تشكله وتصنعه كلياً: «لنخترع الحساب التفاضلي، أو اللقاح ضد داء الكلب، لنكن كلاً من برنارد أو كوبرنيكوس، أو م. بولو، فان ذلك لن يكلف إطلاقاً ما تكلفه أول الباحثين أو من تعامل مع أول عصب. وبعبارة أخرى ان أول فرد يأتي هو وكما يقال «الفرد» (بال التعريف) وعلينا أن نعتبره، أكثر الكائنات إفلاساً» (أفكاري السياسية ص 143). ماذا تريد إثباته هذه الحقيقة الواضحة؟ بكل بساطة ما يلي: إن الفرد وحده إذا ما أبعد عن ثقافته وعن ماضيه فهو لا يساوي شيئاً، بل انه غير موجود أصلاً، ومن العبث أن ننسب اليه إرادة ما قبل أن يكون هنالك مجتمع. يجهد موراس إذاً إلى رفض النظريات الثورية التي انطلقت من لوك ويعاود الأخذ ولحسابه ببعض أفكار J. de Maistre. يستحيل علينا تحديد الانسان خارج جماعته التي ينتمي اليها أقله ما لم يجعل منها جماعات مجردة؛ والانسان المجرد، الانسان السيد على سبيل المثال القادر على إيجاد نفسه وعلى إعادة إيجاد العالم هو إنسان لا يلق باهتمام موراس، لانه غير موجود أصلاً. فالانسان غير موجود أصلاً، وبالنتيجة انه لا يستعمل عقله إلا إذا كان مندمجاً بعالمه. وعلى المجتمع السياسي إذاً أن يعير العالم اهتمامه في الوقت نفسه الذي يهتم به بالانسان: عليه أن يولي الفضاء الانساني والروابط التي تنسجه بدل أن تنفيه بحجة إرادة إعادة تشكيله.

تتحدد السياسة بتواضعها. فهي تفهم وتترجم قوانين الطبيعة والمجتمع، ولكن عليها أن لا تتجاهلها.

كما هو الحال في فكر دولة القانون، ان الدولة هنا خادم عليه أن يحترم وأن يضمن آخراً غيره: «فالدولة أياً تكن إن هي إلا من يتولى وظيفة المجتمع» (المرجع السابق 177). إلا أن الفارق يظل كبيراً وهذا ما يشرح ان موراس لم يكن

ديموقراطياً على الاطلاق وانه يجد الكثير من التواطؤ مع الفاشية أكثر مما يجد مع الانظمة البرلمانية. ففي الديموقراطية التعددية تضمن الدولة تطور ونمو المجتمع الذي يتحدد انطلاقاً من مشاريعه الحرة. هنا، تحمي الدولة المجتمع كما تفهمها التجريبية وكما تصفها: إن السمات الطبيعية في المجتمع هي التي تبرر بحد ذاتها بقاءه وهي تعلن بأنها محمية ضد المغامرين الجاهزين للتضحية بالحقيقة واستبدالها بالاوهام. وهكذا ستقوم الديكتاتوريات الحرفية بفرض ما يعلن بأنه «الطبيعي» وإن قسراً ضد الحداثة التي تعتبر لا ـ طبيعية.

إن البحث عن طبيعة إنسانية واجتماعية من خلال دراسة التاريخ ـ التجارب المفروضة والمتجمعة ـ سيظهر اللامساواة والتراتبيات الضرورية. إن المساواة والحرية الثوريتين ليستا إلا أكاذيب ديماغوجية: إذ ليس باستطاعة أحد أن يحققها. إن الناس لا متساوون بطبيعتهم. وطبيعياً ليس باستطاعتهم التطور إلا من خلال الجماعة. أما الحرية فتبقى غريبة عنهم.

قد يقال بأن هذه الوضعية ستبقى لا كافية ومنكرة. فهل يتوجب علينا أن ننتج ما نلاحظه فقط؟ أليس من خاصية الانسان أن يوجه الطبيعة، بل ان يعيد تقويمها؟ إن اندفاع موراس باتجاه التجربة وباتجاه القانون الطبيعي يذكرنا بالتأكيد بالانتقاء البيولوجي الذي نجده في الطبيعة، والذي تعتبر القومية الاشتراكية تتويجاً له. إذا كانت الطبيعة لا مساواتية، أفليس من الواجب، أو الا تقوم رسالتنا على اكتشاف المساواة بشكل من الاشكال، هذه المساواة التي تبدو لنا أفضل من اللامساواة؟ على هذا التساؤل يجيب موراس أن المسألة ليست استبعاد القيم. بل على الأوامر السلوكية أن تراعي امكانياتنا. فإذا ما وضعنا أن عملاً ما يمكن أن يكون خيراً في الوقت الذي تكون فيه إرادتنا عاجزة كلياً عن تأديته فذلك يعني أننا لم نفهم شيئاً من الاخلاق. بعبارات أخرى إن ما ليس باستطاعتنا تأديته، لا يمكن أن يوصف بالصح أو بالخطأ: ان هذا الخيار ليوازي الخيار الآخر خيار عدم اختيار الابن لابيه. ثم إن المواطن لا يختار وطنه.

ومع ذلك فلا يمكننا اعتبار سياسية موراس سياسة جامدة، ذلك أن مفهوم «التجريبية المنظمة» إنما يعني ضمناً التأقلم المستمر للمؤسسات مع روح العصر. لكنها تعني أيضاً الاحاطة ببعض الضرورات الاساسية التي لا يمكن فعل أي شيء بهدف تغييرها: والتي يعني رفضها أيضاً الوقوع في ما هو أسوأ. أولى هذه الضرورات الرباط الاجتماعي المستمر واللامساواتي. إن الفردية الحديثة لا تمثل

تطوراً على الاطلاق، بل هي أيديولوجية لا إنسانية ومدمرة. إن الصراع الطبقي لا يعبر عن وعي أكثر تطوراً بل هو اختراع مجنون يقصد منه إضاعة المجتمعات. وإذا كان خيار موراس خياراً حرفياً ذلك ان المجتمع العضوي يظل مجتمعاً طبيعياً، إنه أكثر المجتمعات تأقلماً مع الحاجات الانسانية الاساسية. إن الانسان يعلن حاجته للمحيط الذي ينتمي إليه انتماء العنصر إلى البنية، إنه يعلن حاجته للحرية كما يعلنها للحماية أيضاً، ذلك أنه جد ضعيف حتى يستطيع اعلان استقلاليته. إن عليه أن يطيع إذاً ولكن طاعته إنما يعلنها لقادته الطبيعيين. وإذا ما استلينا الانسان من مجتمعه العضوي فسيكون عرضة للموت: يشبه ذلك حالة الولد الذي تفصله السوفياتية عن عائلته بهدف جعله مستقلاً كما يقال.

يهدف المجتمع العضوي إلى تشكيل الاجسام المستقلة التي يظل الاشخاص مرتبطين به، إنه يمثل إذاً النسيج الاساسي الوحيد الذي يستطيع الفرد أن يتطور وسطه بشكل متناسق. إن الفعل الذي أدى إلى الانحطاط لم يكن إلا قانون لي شابلييه المعلن عام 1791، والذي نفى عنه موراس صفة المنفعة الظرفية، بل لقد نفى عنه صفة القانون الهادف لاستقلالية الاشخاص عن الجماعات التي أصبحت هي المسيطرة. لم يكن لتدمير الاجسام الاجتماعية من سبب إلا الرغبة بتوسيع الدولة اليعقوبية: «ليس أكيداً ان قانون لي شابلييه قد هدف فعلاً إلى تحرير العمال. بل لقد أراد تخليص الدولة التي أصبحت دولة ديموقراطية، أي أصبحت دولة استبدادية، من رقابة الحريات من الاستقلاليات ومن الجماعات الاجتماعية» (Dictionnaire مقالة تعاون). إن ما لم يكن إلا نتيجة في أحسن الاحتمالات ـ التنامي المتزايد للدولة اليعقوبية ـ نجده عند موراس وقد تحول إلى مقاصد. وحيث ترى الارادة الثورية استقلاليات جديدة نجد موراس وقد رأى فيه انهيار الاستقلاليات. ذلك أن الانسان لا يستطيع برأيه تحقيق الحرية إلا داخل الجماعات. وكل نوع من أنواع التفتيت الاجتماعي إنما يهدف إلى الايذاء به.

موراس والسياسة الطبيعية

إن وصف الطبيعة الانسانية القابلة للتحديد، وتالياً الوسط المميز الذي يجب على الانسان العيش وسطه من أجل تحقيقه لسعادته، يؤدي إلى وصف الطريق السياسي الوحيد، بل الأوحد القادر على احترام الانسان كما هو كانسان. لا تقبل سياسة موراس الصراعات في الآراء ذلك أنها ترفض جعل الطرق في السياسة طرقاً نسبية تنصاع الديموقراطيات التعددية للرأي العام ذلك لأنها تجهل السياسة التي

يمكن أن تكون الأفضل باطلاق، كما انها تتخلى عن الصنراع لعدم اليقين من صالح عام مشترك موضوعي. ثم ان الصراع المقبول في الآراء سيتحول حماقة إذا ما تبين وجود طريق تعتبر الافضل عملياً وموضوعياً. لا يستقي موراس رؤيته من صالح عام مشترك تعززه ادبولوجية مجردة ولا من قيمة لا بد من تحقيقها - ولهذه الاسباب نجده يقلل من الايديولوجيات - بل من تحديده للطبيعة المأخوذة بدورها من التاريخ. تعدد الديموقراطية لتشريع صراعات الآراء العقيمة، في حين يبقى عليها القيام بما هو أهم. أما البرلمانات فهي تحرك نفسها من أجل إدخال السرور والفرح. وبشكل منطقي تخلق التعددية الحكومية. ومن أجل حكم تعددية خاطئة ومن أجل تنفيذ سياسة المساواة المأمول بها، تحبذ الديموقراطية اعتماد المركزية. إنه لا يمكنها أن تنفصل عما يطلق عليه الزمن المعاصر اسم دولة - العناية. إنها دولة حبلى بالاشتراكية - الاشتراكية الحبلى بدورها بالشيوعية. إن القاسم المشترك لكل هذه العقائد هو زعمها بامكانية إعادة خلق المجتمع انطلاقاً من عقيدة. ولذلك نجدها تحكم كأديان، فارضة شعائرها وكهنتها. إن العقائد هذه جميعها عقائد لا - سياسية.

أما السياسة في الحقيقية فيجب أن لا تكون صراعاً بل إدارة، وهذا ما عبر عنه سالازار باستخدامه عبارة «العيش عيشاً اعتيادياً». إنها تدير بفضل ما يتمتع به الانسان من كلمة ما عبر عنه لي بلاي (Le Play) بقوله «الادارة الطبيعية للانسانية»، أي بعبارة أخرى ان المجتمع العضوي هو المنوط بقيم الاسرة وبالسلطة وبالحرية المتموضعة. وبما أن أفضل الطرق هو الطرق الذي يعرف بالملاحظة وبالتجربة، فإن السياسة لا تقوم على النقاش حول اختيار المعرفة التي تشير إلى كيفية الحكم بل على الحكم حكماً جيداً بحسب الطريق الطبيعي. إن السياسة تصبح علماً «إنها ديكتاتورية الذكاء» والسؤال لا يقوم على تحديد المكان الذي يجب الذهاب اليه، بل على اكتشاف القائد المناسب للذهاب اليه دون إحساس بحرج. إن المسألة المطروحة ليست مسألة اكتشاف الصالح العام في وسط الآراء المتناقضة، بل انها تتويج الحاكم الذي يكون أكثر استعداداً للتضحية في سبيل المصلحة العامة المحددة سلفاً. أما الآراء فإنها لا تعبر إلا عن مصالح خاصة. إن الحكومة هي ديكتاتورية بطبيعتها - «إن الديكتاتورية هي في خدمة الضرورة وهي نابعة من وضوح الاشياء» (أفكاري السياسية ص 295) -، ولكن بالمعنى الروماني للكلمة. ما يجب عمله هنا يقتصر على التأكد من أن الديكتاتورية

تسير سيراً حسناً باتجاه الصالح العام وليس إلى القهر لتكون في خدمة شخص واحد فقط، وإلا أصبحت استبداداً. والحكم السلطوي ينبثق أيضاً بدوره من التجربة ويتناسب مع الحاجات البشرية الاساسية: يشبه المجتمع العضوي الاسرة، والحكومة تمثل الاب الذي يوجه بحكمة وبحنان ذلك أنه يعرف اختيار الطريق التي توصل أبناءه إلى الخير. وإذا كان المجتمع بمثابة الاسرة فإن السلطة التي تناسب هذا الطرح هي السلطة الملكية: وحده الحكم الملكي الوراثي الذي تمتزج المصلحة عنده مع المصلحة العامة هو القادر على الحكم متجرداً من الانانية. أو لنقل: عبر نظرته لمصلحته الخاصة فإنه يرى مصلحة المجتمع بكامله. إن ملكية موراس ليست ملكية برلمانية. إن البرلمانات هي إنتاج من أصل بريطاني وهي لا تعمل إلا في إنكلترا. أما موراس فإنه يتكلم في ما يخص فرنسا. تضمن الملكية برأيه الهوية الرمزية للامة إذ تجعل في رأس الدولة لا شخصاً بل سلالة («ومع ذلك فإن إنساناً واحداً يعتبر قليلاً. حياة رجل، قلب رجل، رأس رجل كل ذلك عرضة لاشياء كثيرة للمرض للموت للعديد من المفاجآت. إن الشكل العقلاني الوحيد الممكن هو الشكل الذي يستند إلى اسرة» (المرجع السابق 294). وفي هذا الأطار تكون قادرة على التخفيف من الانقلابات وتكون فوق الصراعات التي لا يمكن تحاشيها. إنها لا تحكم بشكل مركزي بل تترك للمجموعات الاجتماعية الاستقلالية التي تعود اليها. إنها تقبل بهذا التعليل من السلطة لأنها باعتبارها وراثية ولانها غير قابلة للنقض، فهي لا تحد السلطات الادنى منها ولا تخشى شيئاً على سلطتها.

صحيح أن للسلطة الملكية مساوءها بالطبع: إنها نفس المساوئ التي تصاب بها الحياة داخل الاسرة. ففي الاسرة تمتاز الحياة اليومية بهمومها، لكن هذه الهموم لا تنفي الحياة اليومية. أما الانظمة الأخرى فإنها تفرض ما يسمى بالقيم العليا التي يتوجب على كل فرد إطاعتها. إن الملكية ليست نظاماً: إنها السياسة الوحيدة التي للمواطنين العيش في المجتمع كما لو كانوا يعيشون في أسرة: «في فرنسا إن الدستور الطبيعي، العقلاني هو الدستور الوحيد الممكن لاقامة حكم مركزي» (المرجع السابق 297).

يستنتج من ذلك أن موراس لم يكن ليميز بين داعي المصلحة العليا وبين حكمة الدولة، بين حكومة تتوخى الصالح العام وبين الحكومة، مطلق حكومة. فكل حكومة هي للصالح العام، وكل حكمة سياسية هي بداعي المصلحة. من الأهمية بمكان فقط أن يوضع على رأس الدولة ذلك الذي يكون قادراً على رؤية «الشروط

الفعلية» للصالح العام، والذي ينقاد إلى حكمة الدولة وليس إلى الآراء العامة المرتجة. فبمنطق كلي يقوم الكاتب بتأدية التحية للفاشية باعتبارها نظام الوحدة التي أعيد اكتشافها، حكومة النظام الاجتماعي الطبيعي وقد أعيد إحياؤه، أو بقدر ما كان موسيليني يتحاشى الملكية والكنيسة فإنه كان يتظاهر باحترامهما، حدث ذلك كله في المجتمعات المضطربة والآخذة بمناخ فوضوية، تلك كانت حالة المجتمعات في الفترة الفاصلة بين الحربين. وفي حال عدم وجود ملك يستطيع الديكتاتور أن يضع حداً للمهاترات الديموقراطية، باستطاعته أن يحل سياسة «القبضة المبسوطة» بسياسة «اليد المبسوطة» أي أن باستطاعته أن يصالح الانسان مع ذاته عبر الالتفاف مع جذور مجتمع سوي.

تتناسب قومية موراس مع الدفاع عن المجتمع العضوي وعن الملكية. ولا مجال للمقارنة هنا مع القومية الالمانية التي تؤله شعباً ـ عرقاً واعدة إياه بالسيطرة على العالم كما لو كان ذلك حقاً من حقوقه. يمثل الوطن هنا، كما تمثل الأسرة أو مجتمع الجماعات، الوسط الطبيعي الذي بدونه لا يساوي الانسان شيئاً: ان الوطن سابق عليه وهو يضمه، ولذلك فإن الوطن يعطي المواطن كل شيء. (تعبر فكرة الوطن عن أرض الاجداد، عن الارض، أما الأمة فهي تعبر أكثر عن الارث الثقافي والسياسي الذي يضمن هوية بعض الشعوب ـ ولكن ليس كلها: فالالمان طالما وجدوا هويتهم في اللغة المشتركة، أما اليهود فقد وجدوها في الانتماء إلى ديانة والى تقليد معين). أما الحب الذي نظهره تجاه هذا المجتمع التاريخي، والتضحية الواجبة تجاهه فليسا إلا ترجمة لسمة محض إنسانية. فكما لا يختار الانسان والده فهو لا يختار أيضاً أمته.

يولد الانسان وجذوره تولد معه. إنه لا يكتشفها. إنه يحميها بشكل غريزي، وذلك ليحمي نفسه بالذات، هذا إن لم يكن منحلاً.

حداثة، أو الانحطاط

تتأسس الحرفية كما الفاشية على هذا الرفض للحداثة، وهو ما نشهده أساساً عند لا تور دي بين وعند موراس. يأخذ هذا التراجع أمام الواقع السوسيولوجي الراهن عدة أشكال وهي تتوافق جميعها مع مختلف أنمطة الديكتاتوريات.

تتأسس ديكتاتورية موسيليني على تبريرها للشعور بالإذلال القومي الذي يعود إلى التاريخ المعاصر. بهذا المعنى وبالنظر للجذور المباشرة، تقارب الفاشية الأولية

مع النازية. وكذلك هو الحال بالنسبة للسالازارية البرتغالية ـ ففي البرتغال سيلعب الحنين إلى الإمبراطورية الأميركية الضائعة دوره، وكذلك الشعور بأن البرتغال قد أصبحت شعباً يتجه نحو الفقر، هذا في الوقت الذي بدأ الاحتفاظ بالمستعمرات الافريقية مسألة يكتنفها القلق من جميع جوانبها. أعاد موسيليني إلى الأذهان الأجداد الكبار، لقد أوحى باستعادة أمجاد الرومان. إن ما يخجله ليس إلا الضعف الإيطالي حتى لو لم يقدر لنا أن نجد في القومية الإيطالية ما يوازي الشعور بالقومية عند الألمان. إن قوة الديكتاتورية تجد تبريرها في اتساع مدى الانحطاط الذي يصار إلى وصفه.

تذكرنا السالازارية بالأفكار التي طرحها موراس أكثر مما تذكرنا بالفاشية الإيطالية. ففي الواقع تتولد الديكتاتورية دائماً من الشعور بالبلبلة والضعف وبالضعة، ولكن إدراك البلبلة والضعف إنما يرتبطان بشخصية الديكتاتور. لقد كان سالازار مثقفاً كاثوليكياً، شديد الايمان لا علاقة له بالسخرية التي دفعت موراس إلا أنه كان الوريث المباشر للنظام الاجتماعي الذي وصفه لا تور دي بين. فإذا كانت الخيبات التي شهدتها الأمة قد ولدت عنده الشعور بالإذلال، فإن ما كان يقلقه أكثر هو انحسار القيم الاخلاقية التي اعتبرها منبع كل مستقبل اجتماعي واقتصادي وسياسي. لقد أصاب الإنحطاط روح الشعب بفعل التغيرات الراديكالية التي اعتدنا على تلخيصها في أيامنا الحاضرة باستعمالنا مصطلح «الحداثة». يبدأ الإنحطاط حين تختفي الحقيقة الفلسفية الموضوعية، حين تنقطع الفلسفة المسيحية عن فرض نفسها على الجميع باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة: «لقد أنكرنا الله، اليقين، الحقيقة، العدالة، الأخلاق باسم الشكية والبرغماتية والأبيقورية وآلاف الأنظمة المشوشة الأخرى التي يصار إلى تعبئة ما تمثله من فراغ بصعوبة» (Une Révolution dans la Paix 196). لقد انفجر اللحام الحديدي الذي يربط المجتمعات. وقد اكتفى كل واحد بقطعة من الحقيقة النسبية. أما مساحات التوافق فقد اختفت، والناس قد أصبحوا في عزلة وتفكك. ولم يعد لأي شيء من قيمة نهائية: «بين كل المفاهيم الأخلاقية والعناصر التي يمكن استخدامها لتحقيق عمل إنساني لم يبق شيء، أو تقريباً لم يبق شيء لم يُمَس: لا معاهدة، ولا حقيقة ولا إيمان بما تقوم به الحكومات، ولا ثقة بما تبديه الأمم من مشاعر، ولا إخلاص في العلاقات، ولا قيم حتى ما كان نسبياً منها، ولا الخطاب الذي يلتزم به شرف الدولة. فكل شيء تقريباً قد صار عابراً، لقد صار ظاهرياً فقط متحركاً ولا يوحي

بيقين. ينطبق ذلك على وعي الحكام انطباقه على وعي الجماهير، (Principes d'Action 23- 24).

إنه الحنين لزمن يزداد الحلم اليه - فهل كانت الأنظمة تحترم المعاهدات سابقاً؟ وهل تحترمها في أيامنا؟ - أو هل تسمح القيم بمجموعها بإثارة علاقات توحي بالثقة. يتوافق الانسلاخ عن القيم الروحية والأخلاقية عكسياً مع تطور القيم المادية المربوطة بالعصر الصناعي. فانتقاد المادية المحيطة هو من الثوابت في كل الديكتاتوريات الأوروبية، إننا نجده رغم اختلاف العبارات في كل من النازية والماركسية اللينينية والاشتراكية. في هذا الاطار بامكاننا التأكيد بأن التأثيرات السيئة التي انبثقت من المجتمع الصناعي قد أسهمت في خلق مجمل الأيديولوجيات التي شهدها العصر، سواء كانت كليانية أم لا.

إن الخطأ الكبير الذي وقعت فيه المادية هو جعلها القيم الانسانية في مرتبة أدنى من قيمة المال. لقد انقلبت الغاية وسيلة والوسيلة غاية. فالمال الذي كان وسيلة أصبح غاية وأصبحت الحياة وسيلة. لا بد إذاً من إحداث قلبٍ جديد بهدف إحلال القيم في مكانها الصحيح. فقبل أن تعلن قيام بنية ما على المجتمع أن يعلن قيمه، ذلك أنه قد أصبح «مريضاً في روحه». فمنذ القرن التاسع عشر والتيار المعادي للثورة يردد بأن السم قد تعفن من الرأس. والحداثة تتوازى والمرض الإجتماعي ذلك أنها بإدخالها الشكل العالمي قد حجبت العمل ومنعته؛ ولأنها سمحت لكل فرد أن يولي بنفسه العناية لما به يتحدد إن في الممارسة أو في النظرية وفيما يتعدى كل معيار، فإنها قد أحدثت إنفجاراً في النسيج الاجتماعي.

بالنسبة لسالازار، لقد أصبح العالم وسط نقطة من التوازن حيث اختفت الانتصارات الكبرى لتترك مجالاً للبربرية. إنها الحظة يمكن تشبيهها بلحظة سقوط المدنية الرومانية أو سقوط الإمبراطورية البيزنطية. ففي كلتا الحالتين لا بد من تصور التاريخ كما لو كان تراجعاً. والحداثة تعتبر تعبيراً عن التراجع أيضاً وذلك بقدر ما نعتبر المسيحية انتصاراً، إنها انتصار بانسانيتها. أما المجتمعات الحديثة فعلى العكس إنها مجتمعات تحرم الإنسان إنسانيته. لقد أرادت الثورة خلق إنسان جديد: إلا أنها لم تقم إلا بالقضاء على الشروط التي تتيح بلورة الإنسان العالمي. فمنذ ما يزيد على القرنين والتاريخ الأوروبي تاريخ انتحاري، وهو كذلك دونما علم منه. أما الشعوب فإنها تحس بهذا الإزعاج لكنها تجهل أسبابه. لا بد إذاً من وضع الإصبع

على الأسباب الحقيقية التي أفرزت هذا الداء، لا بد من اعتبار هذا القلب الحاصل إنحطاطاً: هذا يعني أن الثورة ستصبح إصلاحاً.

نقد الليبرالية

تعتبر الليبرالية بكافة أشكالها التعبير العيني عن الحداثة، عن ترجمتها السياسية والإجتماعية. فالنسبية الفلسفية، والتخلي عن العالمية الدينية قد تحققتا في استقلالية الفرد «السيد» وعزلته. أما المجتمعات المتفجرة فقد فقدت معنى التضامن. إنها لا تتغذى إلا من الصراعات، كذلك أخذت المصالح الفردية تتقدم على المصالح العامة.

وبنفس الطريقة نجد أن الفاشية ـ الحرفية قد سارعت في التقليل من الليبرالية الإقتصادية ومن الليبرالية السياسية. الأولى الصادرة عن أطروحات الإقتصاد الليبرالي الكلاسيكي والثانية المتولدة من المثال الديموقراطي. علماً أن كليهما قد تولدا من المنابع الثورية نفسها. إنهما معرضتان للأخطاء عينها: حرية ومساواة مجردتان، وهما يطعنان بالطبيعة العميقة إن في الإنسان أو في المجتمعات. وحين قام سالازار بإعلانه رسمياً أنه «ضد الشيوعية، ضد الديموقراطية وضد الليبرالية وانه مع الدولة الحرفية»، فإنه كان يساوي بين الإيديولوجيات المسيطرة في الوقت الذي أدار ظهره لها جميعاً. إنه لم يقم بانتقاد الحرية أو المساواة بل الروح الايديولوجية التي اعتبرها قيماً تأسيسية. لقد جرت الامور كما لو أنَّ السياسة تقوم بالقضاء على الحياة في الوقت الذي تعلن فيه احتواءها لها. هذا في الوقت الذي يتوجب فيه على السياسة أن تقوم فقط بمرافقة الحياة بكل ما فيها من غنى.

تلعب الحرية كما المساواة هنا دور المبادئ النافية. إلا أن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تقتصر عليهما ولهذا السبب منيت هذه النظريات آخر الأمر بالفشل. ففيما يخص الاقتصاد، مما لا شك فيه أن مبدأ الربح الفردي كان حاسماً إذ لا يمكن إلا اعتباره حافزاً للعمل ـ مما يمنع تفضيل الإشتراكية أو الشيوعية. ومع ذلك فإن الناس يعتمدون التعاون. تتلاقى الفرضيات التي تقول بطبيعة إنسانية تقوم على التعاون وعلى المشاركة مع تحليل أفلاطون وأرسطو ومن هذا المنطلق يمكن القول إنه إذا كانت الملكية ملكية خاصة فإن الاستخدام مشترك دائماً. أن نجعل من المجتمع الاقتصادي مكاناً للصراع فذلك يعني حرمانه من عنصر له أهميته، أي كما لو كنا نجعل منه حصراً مجتمعاً يقوم على التشارك وعلى العطاء: «إن الحدث الاقتصادي القائم حصراً على مصالح خاصة وفردية لا وجود له على الإطلاق. فمنذ

اليوم الذي اختار فيه الإنسان العيش متأقلماً مع جماعة من أمثاله، منذ ذلك اليوم فلا وجود لفعل يقوم به يطوره أو ينجزه يمكن أن يكون وقفاً عليه، إنَّ لهذا العمل آثاراً تتخطى الإنسان الذي ينجزه» (موسيليني L'Etat Corporatif ص 29). كذلك فإن ترك الحرية الاقتصادية تأخذ مجراها دون وضع أي كابح لها يعني ترك النوازع السيئة تأخذ مجراها، كما يعني في الوقت نفسه تضييق حقل التضامن الطبيعي. تؤدي البنية الإقتصادية الليبرالية إلى خلق سلطة استبدادية تمثلها حكومة الأثرياء، مما يعني القضاء على الحرية التي أرادت الدفاع عنها في الأساس. وفي الوقت نفسه إنها تطور المادية باعتبارها الأفق الوحيد إن بالنسبة للاغنياء بواسطة الشبع أو للآخرين بواسطة الشهوة. إن التسابق على الغنى والثروة سيؤدي إلى انتفاء القيم الأساسية: إنه نقد متميز للغرب الحديث. إن المضاربة باعتبارها مبدأ الإنتاج الوحيد سُتعمل على حرمان المجتمعات من روحها. فإذا كانت قادرة على حمل الحسنات وإذا كانت تتوازى في بعض الأحيان مع الضرورة، فإنها تخلق في الوقت نفسه أخطاء غير واردة في الحسبان. وبكل الأحوال فإنها غير قادرة على إبراز فعاليتها ذلك أن لها نزعتها الخاصة في القضاء على ذاتها: كما هو الحال في الإشتراكية والنازية فإن الفاشية ـ الحرفية قد وصفت الحرية الاقتصادية في القرن التاسع عشر، حرية الإحتكارات والتروستات وليس حرية الليبرالية الجديدة كما برزت في القرن العشرين.

وبما أنه قد أظهر وعبر التجربة عدم تأقلمه الكلي مع الحاجات الاساسية فإن الاقتصاد الرأسمالي سيجد نفسه بعد ذلك منساقاً نحو الاختفاء. لقد صنع عصره مع ذلك دون أن يكون في ذلك كله أي قانون من قوانين التاريخ. بل أن الرأسمالية قد عبرت عن نفسها وسط تجاذبات التاريخ عبر محاولات الإخفاق. والحرفية التعاونية ستصبح عودة إلى نقطة انطلاق أو التعبير عن حكمة الألم ليصار إلى تناسي تفانيها.

والأمر نفسه يقال على الحرية السياسية، التي لحقتها الانتقادات القاسية وغير المقبولة وذلك من جانب موسيليني أكثر من جانب سالازار. لقد تطورت الحرية السياسية عبر فرعين اثنين: حرية المشاركة وحرية الضمير أو الرأي. تقوم الأولى على ترك حكم البلد إلى ما تنتجه الثانية من ضلال وغي.

تقدم حرية الرأي المجال نفسه لارتكاب الاخطاء ولاحتساب الحقائق. فلا تسامح هنا بل نسبية: كل شيء يمكن الدفاع عنه، أي إن كل شيء صحيح وحق.

إن الساحة العامة قد أخليت إلى الجنون المميز الذي يعبر عن نفسه بازدياد في الجرأة أكثر مما يعبر عن نفسه في عبارات تمتاز بالحكمة. والموقف هذا غير مقبول بالطبع خاصة إذا ما فرضنا مسبقاً وجود عدد من الحقائق أو القيم التي تعتبر مطلقة، ولا مجال لتغييرها أو للإحاطة بها. وإذا ما حكمنا على الحياة الإجتماعية انطلاقاً من القيم المشار اليها والموضوعة سلفاً، فإن الحرية باعتبارها تساهلاً عالمياً تبدو أكثر نفوراً ولا توحي بامكانية خلاص: إنها تسمح بالحث على الأخطاء خاصة إذا ما كانت الحرية محددة سلفاً. إننا نجد أنفسنا وفي مجال الحياة الإجتماعية في قلب المبدأ المسيحي القديم: الحرية، نعم ولكنها حرية الذهاب إلى الخير - والخير هو ما تحدد سلفاً. وفي الحقيقة فإن حرية الضمير لا تتطلب بالضرورة نسبية الفكر كما تفترض الفاشية - الحرفية - والنازية أيضاً - بل هي تتطلب في كل الأحوال وحتى في صلب الإيمان نوعاً من الشك النهائي الذي يمنع الوقوع في تجربة التعصب. لا يمكننا أن نتحمل الآخر إلا إذا كنا غير واثقين كلياً من أنفسنا. لكن الفكر الفاشي - الحرفي قد اعدم كل ما يتعلق بهذا الشك المسبق، وهكذا فإنه يقوم بترجمة حرية الرأي إلى نفي كلي للقيم. وبالواقع فإن حرية الضمير وحتى وسط أكثر القناعات يقيناً، فإنها تفرض وجوب احترام الإنسان قبل احترام الفكرة، وهي تفضل الإنسان حامل الفكرة الخطأ على الفكرة التي يحكم بصوابيتها. إن تماهي حرية الضمير هنا مع شكل عام إنما يعني القبول بأن الفاشيات الحرفية قد قدمت الفكرة القيمة على الإنسان الذي يحملها.

وإذا اعتبرنا هذه الحاجات الأساسية بمثابة حقائق: الآمان والتضامن والسلطة، فإن الحرية تضربها بشكل كلي. إنها تنمي الضغوطات التي يفترض أن تقوم بالقضاء عليها. إن الأنظمة التي يقال إنها ليبرالية ليست إطلاقاً بالأنظمة التي تحمي الحرية ذلك أن هذه الحرية قد حددت بطريقة مختلفة كلياً - «إن الآمان الفردي هو أكبر الحريات دون أدنى شك» (سالازار Une révolution dans la Paix ص XV). أما الديكتاتورية فعلى العكس، إنها الضامن للحريات الأساسية. إن إطلاق الحجة بأن الديكتاتورية تقمع من أجل أن تحمي ليس إلا الشروع في معركة خاطئة. إنها لا تقمع إلا قيماً مجردة لا وجود لها كما أن الديكتاتورية لا تعتمد إلا الخطاب مجالاً لها. ثم ان تعددية الآراء والمعتقدات تقود حقاً إلى الاضطهاد الخطأ. ولهذه الأسباب نجد موسيليني يعلن «انتهاء الوقت بالنسبة للإيطاليين الصغار الذي يملكون ألف رأي وليس لهم رأي واحد» (إيطاليا موسيليني ص 194).

إن رفض التعددية يعني المشابهة مع من يهدف إلى ثقب الايديولوجيات الكبيرة الأخرى في هذا العصر ثقباً لولبياً: إنه الحنين إلى الوحدة في الافكار وفي العقائد. وانطلاقاً من ذلك كان الذم الموجه لحرية المشاركة، الثمرة السياسية لحرية الرأي. إن الديموقراطية البرلمانية هي ديموقراطية وهمية ذلك انها تقوم على قانون وهمي أساسه غياب المرجعية العالمية. إنها لا تقوم باستلام الحكم، أي انها لا تحكم أبداً: فذلك يفترض توجهات كبيرة وخطوة أكيدة تؤمن لها الانتقال إلى الفعل. إنها تمثل خلطاً دائماً للارادات التي تتنازع فيما بينها والنسبية التي يصار إلى تتويجها ستحرك رهانات القدر الوطني الحقة لتجعل من السياسة معركة رجال استسلموا لمصالحهم الخاصة. كل ما فيها عابر، إننا نضحك من الأشياء الأكثر جدية، وكل سلطة ستكون مدانة مسبقاً. فالقوى التي تتصارع تخفي أسس وقدر المجتمع في آن واحد. إنها تخلق المحسوبية والمحاباة والتفرقة ذلك أنها محكومة بقلق لا مبرر له. فإذا ما توفر الإنسان الجدي الذي يعي أنَّ قدر بلده من المهام الصعبة وإذا كان مستعداً للعمل للصالح العام، فإنه سيرى فكره وعمله وقد تعريا بفعل ضغط لا مبرر له أو بغلبة تيارات معاكسة حسودة وهدامة. وكما هو الأمر بالنسبة إلى لا تور دي بين والى موراس تحولت الديموقراطية بالنسبة لسالازار إلى «ثرثرات ديموقراطية»، مما يوجب التعامل معها باحتقار: «المؤامرات الصغيرة التي تحاك في أوقات النزهات، المشاريع الثورية التي يضعها العاطلون عن العمل، والمشاريع التي تبشر بالسعادة والرخاء لا لشيء إلا لأنها طبعت في الجريدة الرسمية، تجمعات الأصدقاء وتخالط المتحابين تقاسم الامكنة وخلق الفوضى حيث سيتولد من ثم النظام والنور، كل ذلك يعني طرح الوقائع الوطنية جانباً. إنها ليست سوى ألاعيب ولادية إنها مآسٍ عائلية صغيرة ترعاها عين الاجداد الساهرة» (Une révolution dans la paix 203).

ولهذه الأسباب نجد أنّ كلاً من موسيليني وسالازار قد قاما بعمل على جانب كبير من السوء إذ قاما بالغاء المجالس التمثيلية ثم أحلوا الموظفين مكان المنتخبين طاعنين في السلطات المحلية والإقليمية التي تولد الفوضى. إن اختلال النظام الديموقراطي ليس مجرد الفوضى التي قال عنها أفلاطون، إنها مشهد مسرحي هزلي حيث تتحول الصبيانية إلى فساد كبير وحيث تتبدد سعادة الألم.

يعبر هذا الفشل كما هو الحال في الليبرالية الاقتصادية عن القناعة بأن النظام البرلماني إنما يمثل خطأً كبيراً. يتعلق الأمر بنظام إنكليزي الأصل، يمكن أنْ يجد

له تطبيقاً في سويسرا أو في بعض البلدان الشمالية، لكن لا مجال لاستخدامه في مكان آخر. يبدو الكاتب هنا وكأنه يشير إلى فروقات. فهو يعتقد بأنّ الحرية تتناسب جيداً مع الشعوب الأنكلوساكسونية، أي مع الشعب الذي يميل إلى الفردية. أما الشعوب اللاتينية فهي شعوب جماعية، وبالتالي فإنها ستكون عملياً غير قادرة على استخدام الحرية بشكل جيد، أقله بالشكل الذي تطرح فيه. فالأنظمة الحديثة والحالة هذه ستكون أقل شؤماً بحد ذاتها ذلك أنها قد استوردت من كل مكان. لا مجال لإنكار الخطأ التاريخي الذي أدى إلى دمار مجتمعات بكاملها تاركاً المجال لبروز انحطاط مقلق. تُظهر أزمة الديموقراطيات بوضوح وجود مسألة بُنية، ولا يتعلق الأمر بإفلاس مؤقت. لقد انتهى عصر هذا الشكل من السلطة: «أعتقد أنه من الآن ولغاية عشرين سنة، ما لم نشهد تراجعاً في التطور السياسي، أعتقد بيقين بأنه لن يكون للمجالس التشريعية من وجود» (سالازار المرجع السابق 234).

هكذا تفرض السياسة الجديدة نفسها كما لو كانت لجوءاً نهائياً وسط عالم آخذٍ في الانحلال. إنها تفرض نفسها كما لو كانت طريقاً وحيداً يمكنه تحاشي الكارثة ذلك أنه قد تم استبعاد السياسات المتضادة واحدة بعد الأخرى لوقوعها في الخطأ الأساسي نفسه. إنَّ الديكتاتوريات هي الخلاص.

النظام الأخلاقي: إعادة تشكيل الانسان

تعبر الفاشيات ـ الحرفية عن تمرد مثالي موجه ضد مدنية المستلزمات؛ إنها نداء للإرتفاع إزاء عالم أصبح صغيراً مسكيناً: «سابقاً كانت الروح هي التي تسيطر على المادة، أما الآن فإن المادة هي التي ترغم الروح على الانحناء» (موسيليني L'état corporatif. 15- 16)...؟ إنه شعور بالسقوط، بالإنحلال الروحي. ومع ذلك فالتيارات تختلف فيما بينها. بإمكاننا أن نعطي ما هو روحي معانٍ متعددة. ثم ان موسيليني قد فهمه بشكل مشابه لما فهمته النازية خاصة حين أكد أنه «لا بد من العيش وسط حقبة يسودها توتر مثالي عالٍ» (المرجع السابق 26). ثمة تعلق شديد بالحياة المتقدة، المسرحية بالعواطف القوية: إرادة تخطي الحياة اليومية، ومن ثم احتقار الحياة اليومية التي غالباً ما تميز الديكتاتوريات. تحكم الفاشية على الوجود الفقير وتحاول تحويله إلى ملحمة، من هنا كانت المبالغات والتركيز على العواطف. تتطابق المثالية هنا مع رفض الحياة الواقعية، ففي إيطاليا موسيليني نجد كل شيء غريباً مضخماً، والقائد يحرسه الله والشعب لا يمكن مهاجمته والوطن معزز. تكمن دعوة الفاشية في إعادة خلق إنسان جديدٍ متخلصٍ من المادية الشعبية

ومن شعبية كائن حيواني. على الإيطالي أن يحتقر الرفاهية وأن يعيش عيشة قاسية وأن يجعل من المستحيل مهمةً له. فهكذا يتحول من إنسان إلى بطل. تقوم الفاشية المثالية على رفض الإنسانية الحاضرة، إن على الانسان أن يبرز عدم قدرته على تحمل المسكنات وأن يبرز إرادة قوية باحلال الانسان الاعلى مكان الانسان العادي. فالروح هنا ليستِ دينية بل اسطورية، رمزية، وثنية. تتواصل الفاشية مع الأجداد الكبار، أمثال قيصر ونابليون. إنها تخلق عالماً وهمياً يتخطى الآخر. إنه يعيد بناء الإنسان انطلاقاً من ملاحم كبيرة ماضية وبالشكل الذي يتخيلها فيه. وليتسنى له النجاح في ذلك فهو يعتمد على الأسطورة التقليدية، أسطورة التفوق الغربي وعلى الحنين في إعادة السيطرة على العالم. وإذا لم تكن العنصرية هي الأطروحة الرئيسة في ايديولوجية موسيليني، فإن قوميته قد ارتكزت مع ذلك على فكرة عظمة الشعب وعظمة الثقافة.

أما عند سالازار فإن المسَيرة المشابهة قد وجدت أسسها في الديانة وفي الأخلاق المسيحية. والأمر نفسه ينسحب على الديكتاتوريات العقدية التي ظهرت في هذه الفترة. أما الحياة اليومية فقد جرى تقييمها هنا انطلاقاً من تواضعها بل في رتابتها بالذات ذلك أنها تستقي عظمتها من غائية روحية. لقد كان على موسيليني في إطار فكر خالٍ من أي تعالٍ أن يحول الحياة العادية إلى عمل لامع، لا بد له من تحويل ما هو زمني. أمّا سالازار فقد ترك ما هو زمني في مكانه معلناً فقط أنه يستوحي مشاريعه مما هو روحي. هذا ما يشرح الأسلوب المسرحي عند الأول والبسيط عند الثاني.

لقد كانت الأنظمة الحرفية المسيحية بمثابة ارث «النظام الاجتماعي» الذي وضعه لا تور دي بين: «إذا لم يكن العالم قد عرف مرحلة طويلة من المثالية ومن روحانية القيم المدنية والأخلاقية فإنه لا يخيل إليّ أنّه من السهل تخطي الصعوبات التي تواجهنا في عصرنا هذا» (سالازار ثورة في السلم ص XXIX). بالنسبة لسالازار الذي ترك لنا نظرية سياسية من خلال الخطابات التي أعلنها، نجد أن الثورة قد أولت اهتماماً أقل بالبنى منه بالعقليات. ففي سياسة تتحكم فيها الأخلاق، نجد أنَّ التصرفات اليومية تقوم بتشكيل السياسة سواء كانت جيدة أو سيئة، حتى لو كانت الإرادة المؤسساتية قادرة على فرض سلوكات معينة أو على تصويبها. لا بد إذاً من تغيير الإنسان بالدرجة الأولى: على التحولات السياسية أن تهدف لإعادة تركيب «عقلية جديدة». ما نلمحه هنا هو ذلك التأثير وإن غير المباشر الذي

يمارسه لابلاي: إن كاتب أخبار الاسر قد ذهب إلى حد الاعتقاد بأن سعادة الشعوب قلما ترتبط بمستوى الحياة أو بالحريات بقدر ما ترتبط بالروحية التي تعاش فيها الحياة اليومية وبالقيم التي تحترمها العائلة. إن عائلات لابلاي تكون أكثر سعادة بقدر ما تحترم قانون الوصايا العشر، تلك الأخلاق الطبيعية التي تحتم على كل مجتمع يتخلى عنها التعرض للإنهيار المحتوم.

لا يتعلق الأمر هنا، كما هو الحال بالنسبة للتيار الماركسي أو التيار الاشتراكي القومي بإعادة خلق إنسان جديد كامل طبقاً لنموذج جرى بناؤه إنطلاقاً من فهم تاريخي أو من أسطورة الارتباط بالأصول. إن المسيحية لا تسعى لتحقيق الكمال في هذا العالم - الدنيوي. بل لا بد من العودة إلى الجوهر في إطار ما هو ممكنٌ إنسانياً: لا بد من إعادة الارتباط بنقاط الإرساء الأساسية، ومن إيصال الأفراد مجدداً إلى القيم الاساسية المنسية،سلطة - تضامن حرية متموضعة. فدون إرادة تحقيق هذا الخلق مجدداً فإن الحرفية تختار من وسط الشقاء الانساني أولئك الذين ينبثقون من الخطيئة الأصلية أو أولئك الذين يتحدرون من مساوئ الحداثة. إن التخلص من الخطيئة الأصلية ليست إلا ايتوبيا. إلا أنه بوسع السياسة أن تغير الانسان وإنْ جزئياً، خاصة إذا ما تمكنت من الجمع بين قرنين من الفردية. لذلك يتوجب على تحويل البنى أن تكون على مقربة من ما هو يومي وأنْ تواجه النكبات الأكثر حميمية: ترك التربية، تربية الأولاد بالنسبة للأمهات العاملات، احتقار السلطة الأبوية، أسطورة التفتح الشخصي على حساب السعادة الزوجية، التعلق المتزايد بالغنى الفردي. تعبر الحرفية عن تنظيم سياسي - اجتماعي، لكن هذا التنظيم إنما يهدف إلى إحداث إصلاح أخلاقي يحدد كل ما تبقى: «الضمان الاقصى للاستقرار، ومن العمل إلى الاصلاح الاخلاقي والثقافي والسياسي، وبدون ذلك لن يكون للتطورات المادية والتوازن المالي والنظام الإداري أي مجال للتحقق أو لن يكون لها أية استمرارية» (سالازار: مبادئ العمل ص 40). تمتاز فلسفة سالازار السياسية بانسانيتها - «فالانسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذي يمثل جزءاً من اللانهاية» (المرجع السابق 116) - تختلف هذه الإنسانية اختلافاً شديداً عن الإنسانية الديموقراطية والفردية، ذلك أنها تعتقد أنَّ احترام الإنسان لا يقوم على حرمانه من الشروط الأساسية التي تضمن تفتحه. ومن ثم فإن هذه الشروط ليست متعددة ولا هي لا مبالية: وحدها الأخلاق المسيحية هي القادرة على تحديدها - فالانسان قد وضع لنفسه غاية هي الخير والحق والجمال، وكل إنسانية تجعل من

هذه الغائية مجرد فرضية فإنها ستصل إلى فصل الإنسان عن إنسانيته.

إن الثورة ومن هذا المنطلق هي ثورة أخلاقية أكثر منها سياسية. فعند كل من سالازار وعند موسيليني وان بطريقة أخرى، فإنها تسعى لتحويل السلوك أكثر مما تسعى لتغيير علاقات الانتاج. ولذلك فهي ثورة تعرف مقياس الزمن. إنها ثورة تسعى لإعطاء نفحة جديدة. لا بد لها من أن تدخل إلى القلوب. ثم انها ثورة لا توضع بمرسوم ولا تفرض فرضاً. إن تغيير القناعة غالباً ما تفلت من الإلزام وهي تعتمد على البرهان.

وككل ثورة فإن هذه أيضاً أيضاً تزعم بأنها معلنة من الاسفل، إنها نابعة من رغبة شعبية، وليست موضوعة بفعل إرادة سياسية أو نظرية. إنها تطوّر مشروعها إنطلاقاً من تململ بلغ حده الأقصى، فهي تفسره وتسعى لاقتراح مخرج منه. لكن ثورة تزعم مخاطبة النفوس ـ طالما أن التململ هو تململ أخلاقي ـ ستكون ضرورة ثورة «شاملة» و«سلمية». وهذا التأكيد كان الخيط الأساسي في السياسة السالازارية. لكن الثورة السلمية لا تتماهى هنا مع غياب الضغوطات التي تعتبر من شروط ومستلزمات الثورة عند جوراس (Jaurès). لكنها ثورة سلمية لأنها تريد احترام الأهداف الفردية والاختلافات من خلال فهمها للقيم. لا يتعلق الأمر باحترام الآراء باسم الأشخاص الذين يمثلونها: لكن من رفض الرؤى الثورية التي تلغي التربة التي يُزعم الغاء البذار فوقها: «الثورة التي تتحقق دون كارثة والشعب الذي يتقدم دون تشنج منقذاً تاريخه وميزاته وروحه ومدنيته» (سالازار مرجع سابق ص 61). والثورة ستكون «بطيئة وحذرة» لسببين اثنين: لأنها لا تزعم أولاً القضاء على كل شيء، بل على الافكار الضارة التي زرعت طيلة قرنين من الزمن في وسط شعب سليم. ثانياً، لأنها تزعم الاستمرارية من خلال التجذر الاخلاقي، بعيداً عن الرغبة في إثارة كارثة عاصفة ولكن سطحية وذلك من خلال التأثير في البنى الفوقية فقط. لقد أعلن سالازار أنّ سلطته بحاجة للوقت، لقد اعتمد سياسة الخطوات البطيئة. فلم يعد بشيء غريب أو مثير للدهشة. وقد لاحظ مدى اتهامه بهذا البطء: وقد وصف ذلك بمحض إرادته. لقد أكد على تضحيته بتطور اقتصادي سريع ـ الذي ربما أتاح له في البرتغال اللحاق بالدول الاوروبية الأخرى ـ لحساب تحول هادئ في الطباع والاخلاق. فالاقتصاد يأتي بعد السلوك. لا بد من تقديم العمل الجيد على العمل السريع. فالانسان لا يحيا إلا حياة واحدة. وبامكان الشعب أنْ يعتمد على نوع من الأزلية.

لسنا مستعجلين، هذا ما أكده موسيليني. لا انقلابات مسرحية وظرفية: «إنَّ الثورة شأن جدّي إنها ليست مكيدة تدبر في قصر ولا تغيير وزارة ولا وصول حزب إلى السلطة يقوم بانتزاع حزب آخر» (موسيليني: الدولة الحرفية ص 25). تجري الثورة في جو من الهدوء والسّرية ذلك أنها تبغي الاكتمال في العمق كما توجب التنقم من الديمومة. فليس باستطاعة أحد أن يعلن كم هي بحاجة لسنين. بلا لا بد من أن نكون متأكدين بأنها ستكون نموذجاً للعقود القادمة، بل للقرن القادم. فأوروبا بأسرها ستقلد النموذج الايطالي. لذلك لا جدوى إطلاقاً من حرق المراحل ولا من القفز فوقها. إنَّ الإيمان بالعمل الطويل المدى عند موسيليني كما عند سالازار إنما يتأتى من اليقين بوجود طريق وحيد لاعتماد إعادة التكوين الاجتماعي وللجدية في قوة القيم التي يصار للتأكيد عليها.

الديكتاتورية والخلاص العام

تتآخى الثورة هنا مع الديكتاتورية، ذلك أنها تفترض القيام بعمل كبير، أصبح ضرورياً بفعل الظروف التي أصبحت غير محتملة، ولكن خارج الخطوط التي ترسمها حرية الضمير. أمام ضخامة العمل الواجب القيام به وأمام ما يفرض من أهمية يصبح التخلص من الترددات أمراً بمنتهى السخف. لقد ولدت الفاشيات ـ الحرفية في مناخ تسوده الأزمات، إنها تعبر عن اقتراب كارثة. وهكذا يعبر رمز الرزمة (شعار الفاشية) أصدق تعبير عن الفكر الموسيليني. فالديكتاتورية اللاتينية القديمة قد ظهرت بعد فترة قصيرة من إعلان قيام مؤسسة الجمهورية، أي ربما قامت بعيد نهاية القرن السادس قبل المسيح. لقد استجابت للرغبة في تحاشي الأزمات وتخطي المخاطر أياً كانت طبيعتها، المخاطر التي وضعت المجتمع وسط خطر محدق. في ظل هذه الروحية تبدو الديكتاتورية كما لو كانت مزودة بسلطة لا حدود لها، إلا أن مهمتها لم تدم أكثر من ستة أشهر كحد أقصى، أما بالواقع فإن مشروعيتها تنتهي ما أن ينجز العمل المحدد الذي دعيت لإنجازه. لقد كانت الديكتاتورية الرومانية إذاً حكماً نيابياً غريباً في نوعه يهدف إلى حماية الجمهورية. لقد هدفت لوضع محاسن الحكم السلطوي ـ سرعة أخذ القرارات وتوحيدها، كارزمية القائد ـ في خدمة نظام الحرية الذي كان يعاني من ظروف صعبة. إنها حكم ما هو شواذ، إذ لا مبرر للديكتاتورية إلا في ظروف استثنائية، ومع ذلك فقد أضبحت نوعاً من القانون في بداية القرن الأول قبل الميلاد، وذلك حين جعلت أزمة المؤسسات الوضع الاستثنائي عادياً. وبمقارنة موازية ذهب موسيليني إلى تبرير

ديكتاتورية يمكننا القول بأنها تتقارب كلياً مع ديكتاتورية كل من سيللا وقيصر منها مع الديكتاتوريات البروليتارية المعاصرة. إنها تستند إلى فكرة الخلاص العام إلا أنَّ ظروف الأزمة التي بررت الديكتاتورية الرومانية قد أخلت المكان لظروف أزمة بنوية أكثر عمقاً وديمومة ـ أقله على كل حال في ذهن المؤسس. إنَّ الانتقال من حكم القضاء الديكتاتوري إلى النظام الديكتاتوري إنما يوحي بعمق طبيعة الأزمة. فما يراد حمايته ليس النظام السياسي الذي يرعى الحرية، ذلك أنَّ نظام الحرية بالذات قد أصبح في أزمة. ومن مجرد وسيلة سياسية تهدف لحماية سياسة أخرى أصبحت الديكتاتورية السياسية الوحيدة الكفيلة بجعل مجتمع يؤمن لنفسه البقاء على المدى الطويل. وبسيرورة مشابهة، وبعد حياة استمرت لخمسة قرون أخلت الجمهورية الرومانية المكان لقيام نظام سلطوي مستمر وذلك من خلال مرورها بتحوير مفهوم الديكتاتورية.

تعيد مسيرة سالازار إعادة بناء هذا التحليل، حتى لو لم تذكرنا بالأساطير الرومانية المؤسسة. فقبل مجيئه كانت البلاد تعيش فوضى عميقة عارمة. فبين إعلان الجمهورية عام 1910 وبين قيام التمرد العسكري عام 1926 كانت الثورة قد استوطنت. لا بد من التحدث عن الفوضى أكثر من التحدث عن اللااستقرار السياسي: 16 ثورة في فترة امتدت لست عشرة سنة و43 حكومة جرى تغييرها. أما اقتصاد البلاد فقد انغمس في الافلاس أكثر فأكثر. وهكذا تم استدعاء سالازار، وكان استاذاً حديث العهد في جامعة كويمبرا. درس الوضع وطلب صلاحيات كاملة. الأمر الذي تم رفضه فعاد إلى الجامعة حيث التقى طلابه. بعد ذلك بعامين تم استدعاؤه مجدداً ومنح كامل الصلاحيات. فبدأ العمل وأعاد وفي ظرف سنة واحدة إصلاح الأوضاع النقدية كما حسن من وضع الاقتصاد المريض.

تستحق شخصية سالازار وسط تلك السلسلة المعروفة من الديكتاتوريات الأوروبية التي شهدناها في هذا القرن، تستحق عودة خاصة لنتمكن من توصيفها. فلا أثر فيها لهذا الهذيان المميز الذي يذكرنا بما هو ساخر مضحك. فسالازار مثقف على رأس السلطة، قاسٍ، يحمل شعوراً بالواجب وقلقاً أخلاقياً يثير الدهشة. وعبر قراءتنا لخطاباته ينتابنا الضجر فلا شيء في حياته يبعدنا عن الرتابة العادية. فلم يقم بثورته عبر قاذفات لهب وبالقنابل بل عبر أسرار ما تقوم به حكومته. وفي الوقت الذي كان فيه موسيليني يتظاهر بالسهر، فإن سالازار لم يكن ينام ولكنه لم يكن يترك شيئاً يفشي به. لم يضحك هذا الانسان مطلقاً. إنَّ للتاريخ مظهراً مأساوياً. والسياسة عمل

جدي. كل ما هو كبير لا بد أن يخرج من عمل يومي يجري تحقيقه دون زهو ولكن دون إهمال أيضاً. إننا نجد فيه بعض ما نجده في سانسيناتوس، وهو فلاح حمله الرومان إلى الديكتاتورية رغماً عنه، فأخذ المغامرة بمزاج سيء، وأنقذ البلاد بعد عدة أيام ثم عاد مرتاحاً إلى محراثه. أما بالنسبة لسالازار فإنه لم يكن يريد كسب حرب خاطفة. خاصة أنه كان يرى تراجع بلده من ضمن تراجع بلدان أوروبا عامة. إنه أحد دعاة خلاص الشعب وتالياً خلاص المدنية. لقد أضاء مشعل نهضة: «لقد أمسكنا بأيدٍ محبة هذه الأمة الفقيرة، لقد كانت تموت ندماً وتقسيماً وخيبة أمل، ولقد جعلناها تحيا مجدداً» (1934، ثورة في السلم ص 238).

إنَّ عظمة الرسالة لتبرر السلطة المطلقة. والغريب في الأمر أنَّ الرجل قد ظل محافظاً عَلى تواضعه. ولكنه كان يتحاجج بتواضعه وبقرفه من السلطة ليشرِّع الإصلاحات الديكتاتورية. وبهذا المعنى تبدو الأتوقراطية أكثر فجاجة وتعسفية حين تكون بأيدي أمثال سانسيناتوس. ونحن نعلم أنَّ الأباطرة الرومان قد اخترعوا طقوس رفض السلطة ليعطوا أنفسهم حكماً لا منازع لأحد آخر فيه. إننا لن نقوم بابداء القرف من شخص يعلن كراهيته للسلطة. وهو قد حكم على نفسه بمهارته في القيام بأي عمل. ولأنه يكره القوة فإن قوته لا يمكن أن تتعداه. هذا ما نحب اعتقاده عادة، ذلك أننا نعتقد عادة بأن التعلق بالسلطة والمبالغة فيها إنما يتأتيان من الطموح ومن الفساد في نظام الحكم. كل الشروط التقليدية المعروفة في الديكتاتورية نجدها وقد اجتمعت هنا: لا بد من إنقاذ البلد والمخلص لا يقوم بعمله إلا من منطلق القيام بالواجب. لذلك لا يمكنه العمل إلا من أجل الصالح العام. لذلك لا بد من النسيان بأنه لا يكفي أن يكون مخلصاً ولا غاية له ليستطيع الحكم بشكل جيد. إنَّ ديكتاتورية الخلاص العام التقليدية في بلد لاتيني ستعيد هنا إيجاد اليقينيات أو الأحكام المسبقة المرتبطة بالاستبداد المتنور. تكفي كلمة القائد، الذي يشكل قرفه من السلطة ضمانة له ليجعل من الحكم الفردي أمراً مطلوباً. فالديكتاتورية البرتغالية قد وجدت لها مبرراً في كفاءة سالازار وفي اعتداله الأخلاقي («اني أعلم بالطبع بأنَّ الرجال الكبار، القادة الكبار الديكتاتوريون الكبار لا يخجلون ولا يرتبكون من الأحكام المسبقة» (...). ولأجل تعزيز سلطتهم الشخصية ومن أجل رفعها فهم قادرون على القيام بكل الأعمال الجريئة على القيام بكل التغييرات، وعلى تغيير النظام بالذات كما فعل ذلك نابليون بأقل من نصف دزينة من الساعات، وعلاوة على ذلك انهم يحافظون على راحة الضمير.

«أما أنا ـ وهاكم اعترافاً لا سياسياً ـ إني لا أهدف إلى ذلك... إني مجرد استاذ بسيط يريد الإسهام بخلاص بلاده، ولا يمكنه التهرب من ذلك، فطبيعته لا تسمح له بذلك لوجود بعض التحديدات ذات النظام الأخلاقي وحتى في المجال السياسي» (مبادئ العمل ص 150). وإذا ما ارتبطت بشخص معين فإنها تطرح مسألة ديمومتها ومسألة مستقبلها.

لقد كانت ديكتاتورية الخلاص العام باستمرار ديكتاتورية ظرفية: إنها إجابة على حاجة محددة زمنية وليست دائمة. ثم انها لا تستقي حسناتها إلا من فضيلة القائد ـ إذ لا شيء يحد منها من الناحية الدستورية ـ الأمر الذي يعتبر عارضاً، إنها تستخدم كوسيلة لإعادة النظام ولتسمح لنظام الآخر بتثبيت أسسه. إن مسألة الحرفية والفاشية هي أنها تعتبر الأزمة أزمة بنوية لا أزمة ظرفية. إن طبيعة الديكتاتورية القديمة بالذات هي التي تضمن بقاءها ديكتاتورية ظرفية مؤقتة. لكن الدور الذي لعبته في القرن العشرين قد جعل منها نظاماً كاملاً، ومن هنا كانت المفارقة.

يفيدنا سالازار ومنذ البداية بأنه يعتبر الديكتاتورية «حلاً سياسياً مؤقتاً». وبالفعل فإنه لا يمكنها أنْ تعطي نتائج طيبة إلا إبان فترة قصيرة ذلك أنها تمثل نقطة توازن: بامكانها أن تعيد بقوة وبسرعة النظام دون أن تلغيه ولكن ذلك يحتاج إلى رتوش كثيرة والى الفضيلة. إن الاوتوقراطية بحد ذاتها، أمر خطير: «والديكتاتورية بكل حال سلطة لا رقابة عليها، وقد جعلت منها هذه الظروف أداة حساسة تستهلك نفسها دونما تعب وبالإمكان التطرف فيها بسهولة. ولهذا السبب لا يمكنها أن تستمر أزلياً» ثورة في السلم ص 80). بعد سنوات ست من توليه السلطة وفي العام 1933 قام سالازار بإقرار دستور عبر اللجوء إلى استفتاءٍ شعبي ـ والشعب كان والحالة هذه مؤلفاً من أرباب الأسر. ومع ذلك فقد كان مقتنعاً من عجز الأنظمة التمثيلية أو ما يقال عنها كذلك على البقاء والاستمرار. يأمل الرأي العام بالديكتاتورية المرحلية لأنه يماهي بينها وبين القمع. ولكن إزاء القمع الأكبر الذي تمارسه الديموقراطيات الفوضوية التي لا يمكنها وسط الفوضى والكذب ضمان الحريات، تصبح الديكتاتورية نظاماً بديلاً: «من المؤكد أنَّ الفوضى الاقتصادية في العالم وما ينجم عن ذلك من صعوبات قد سهلت قيام الديكتاتوريات ولكننا نخدع أنفسنا إذا كنا لا نرى في نشأتها إلا تململاً اقتصادياً ولا نرى توقاً عميقاً لاستحداث تغييرات سياسية. لا يخيل إليّ أن تكون الديكتاتوريات الآن مجرد احتواء لنظام، إنها نظام

بحد ذاتها، وإن لم يكن نظاماً كاملاً، فهي أنظمة بطور التشكل» (1934 المصدر نفسه، 222).

وبالوقاع تعتبر الديكتاتورية مؤقتة بحذر، إذ أن الديكتاتوريون بأنفسهم هم على قناعة باستمراريتها وأزليتها، خاصة لما ينتابهم من شعور بأن الشعوب لن تدافع عن الديموقراطية. إنهم يعتقدون بأنّ الإجماع الوطني الحق سيدافع عن الديكتاتورية لأنها تريد النظام والإصلاح الاقتصادي. يستفيد الحكم السلطوي يقينه بشرعيته من الإنسجام ـ المأمول، الذي يحلم به ـ مع الشعب بأكمله. فلا حاجة له لانتخابات ذلك أنه يقوم على نوع من التواصل مع الامة. إنها فكرة قديمة قوامها التواطؤ السحري بين القائد ـ أو الحزب ـ مع الشعب: «فالبلد الذي تخلص من الجو الثقيل الذي وضعته فيه عدم مصداقية الأحزاب سيكون أقل انقساماً، إنه لم يختر ممثليه وسينتابه الانطباع بأنه أقرب ما يكون إلى السلطة، كما سيزداد قناعة بالعدالة وبعمل الحكومة التي سيشعر بأنها له هو» (المرجع السابق ص 8). يبرر الحكم المطلق نفسه لأن الحاكم قد يفهم الشعب أفضل مما يفهم هذا الشعب نفسه.

ديكتاتورية عقدية

تكره هذه الديكتاتورية الحياد. إنها ليست ـ عند سالازار ـ وتزعم أن لا تكون ـ عند موسيليني في خدمة القوة أو في خدمة مجد رجل واحد. إنها تزعم بأنها في خدمة القيم.

إنّ نقد الأنظمة البرلمانية لا يعني فقط نقد الفوضى الناشئة نتيجة لقرارات متناقضة، إلا أن هذا الحياد يبدو ضرورياً لضمان التعددية. والشك يبقى وقفاً على المثقف وعلى رجل العلم: أما رجل السياسة فعليه أن يضع نفسه في خدمة الحقيقة. وإذا كان مراوغاً أحياناً فلن يكون حاكماً بل ألعوبة. وبكل الاحوال فإن الحكم الحيادي سيحول نفسه بنفسه إلى عقيدة: عقيدة النسبية في كل شيء. وكما يعرف القدماء فإن الشكي قد فرض أيضاً شكيته.

لقد اعتبر سالازار بأنه لا يسعى لفرض حقيقة سياسة ما، وبذلك فهو يميز نفسه عن الأيديولوجيات المعاصرة. ومع ذلك فإن حكمه قد انصاع لحقائق سياسية معينة، تعبر عن الواقع الإنساني كما تظهره التجربة، التاريخ والعقل، و«هذا ما تفرضه الطبيعة» (المرجع السابق 131). والديكتاتورية الحرفية تريد مساعدة الأفراد في تحقيق حياتهم في الإتجاه الذي أوجدته «الطبيعة» ـ إلا أنه لا بد من تحديد هذا المفهوم الأخير مسبقاً، ومن هنا تصبح الحرفية قمعية.

لقد انتقد سالازار عقائد عصره بحدة: «إنكم تريدون تحاشي نزعة تشكيل ما يمكن تسميته بالدولة الكليانية. الدولة التي تطوع كل شيء، دون استثناء، إلى فكرة الأمة أو العرق التي تمثلها في مجالات الأخلاق والقانون والسياسة والاقتصاد؛ التي تظهر كما لو كانت كائناً كلي القدرة، يجد في ذاته أصله الخاص وغائيته الخاصة واليها تخضع كل التمظهرات الفردية والجماعية (....)، إن دولة كهذه ستكون دولة وثنية أساساً لا تتوافق بطبيعتها مع عبقرية مدنيتنا المسيحية» (مبادئ العمل ص 171 -172)، والسياسة المثالية التي تزعم إخضاع العالم لمفاهيمها المجردة دون قياس الإمكانيات أو الأمور الوضعية الطارئة ولا القوى المتناقضة، وبهذه الطريقة فإنها تجمع فشلاً على فشل (المرجع أعلاه 194). أما موسيليني، وبالاختلاف مع سالازار فقد أطلق صفة الكليانية على دولته مبرراً الاستبداد بالاولاد معلناً خلق رجال جدد عبر تنظيمه للدولة. أما سالازار فقد أعلن التمسك بالسلطة لضرورة أوجبتها معطياً كل ما يمكن من الحريات، ومدافعاً عن أخذه بالعقيدة الاجتماعية الكاثوليكية. كذلك أعلن موسيليني، أقله في الحقل الاقتصادي، ترك الافراد يتمتعون بالحريات القادرين على الأخذ بها، كما أقسم أنه يكره الدولة السماوية. بكل الأحوال، فإن سالازار وكما سنرى لاحقاً قد أقام عبر نظامه التعاوني الحرفي دولة قوية طالما أنكر قيامها في الخطابات التي وجهها. في كلتا الحالتين نجد تناقضاً بين الأقوال وبين الأفعال. وفي كلتا الحالتين تقوم الدولة بخلق أفواج العسكر والفرق العسكرية ولكن لاسباب مختلفة.

تقوم الدولة الفاشية بخلق أفواج العسكر عن قناعة معلنة بوضوح عن توجهها الايديولوجي والكلياني. ولهذا فإننا نخلط بينها غالباً وبين النازية. إنها تريد الإيحاء بتبني الحريات الإقتصادية لأنها تريد التميز عن (النظام) السوفياتي فقط. ثم أن تواطؤها البعيد ولكن الفعلي مع الحرفية التعاونية المسيحية قد ألزمها بالالتصاق بالحقيقة الاجتماعية وبالحق الطبيعي أكثر من الالتصاق بإراداتية سياسية. إنها تلعب على خطين، خط الأيديولوجية المجردة وخط «الطبيعة» المنسجمة القائمة بذاتها. ثمة غموض يكتنف الفاشية إذاً، الأمر الذي أدى إلى خداع المقامات الفاتيكانية في عصره.

أما دولة سالازار التعاونية فقد وجدت نفسها أيضاً خاضعة وبشكل مباشر لتناقض النتائج. إنه يعلن انتهاج عقيدة يعتبر أنها محض «طبيعية». إن الارادية السياسية لا تظهر إلا من أجل إعادة طبيعة مهانة، لا من أجل فرض أيديولوجية معينة

مطلقاً. «إنّ الدولة لهي عقيدة وقد راحت تعمل»، لكن هذه العقيدة لا تفرض إطلاقاً ذلك أنها أصلاً في قلوب الناس: «إننا لا نتطلب الكثير: فكرة عن الوطن والتضامن الوطني وشرح معناهما؟ العائلة ـ الخلية الاجتماعية بامتياز؛ سلطة وتراتبية؟ القيمة الروحية للحياة والاحترام المتوجب للشخصية الانسانية؟ العمل الالزامي؟ تسامي الفضيلة؛ السمة المقدسة للشعور الديني ـ ذلك هو ما يعتبر أساسياً في التنشئة العقلية الأخلاقية الواجبة على كل مواطن في الدولة الجديدة». إننا نجد في طيات ما أشرنا اليه شيئاً في عقيدة كلٍ من فرنكو وبيتان ودلفوس. يتعلق الأمر باستمرار بتقديم أساسٍ يشكل حداً أدنى يعتبر جسماً من قناعات يستطيع كل فردٍ أن يقيمها بذاته. فالدولة لا يمكنها أن تقمع أذاً ذلك أنها لا تأمر إلا بالبديهيات. تنفصل الدولة عن الكنيسة: إنها ليست بالدولة المطيعة للدين، بل انها تعرض القانون الطبيعي. ومع ذلك كله فإنه على الدولة الحرفية أن تفرض عقيدتها، ذلك أنها تصادف وتواجه الخصوم: «ليسوا من أولئك الذين يفضلون حرية عملهم على الطاعة، أو الذين يقدمون إيحاءات ذكائهم مهما كانت متنورة على التوجهات المتراكمة عبر تراتبية تراعي المصلحة الأعلى، أو أولئك الذين يقدمون اندفاعات إرادتهم مهما كانت نبيلة». (ثورة في السلم ص: 145). بالنسبة لهؤلاء: «علينا أن نحاول، بكل ما يمكن من هدوء منعهم من ازعاجنا. إننا نقوم وبكل ما نستطيع من إخلاص بتحقيق عمل يتسم بالخلاص الوطني؛ إننا نعلم أن ذلك يستلزم أوسع تعاون ممكن والاستعانة بكل القيم الوطنية؛ إننا لن ندع يقين النجاح مرتبطاً بأي تحرك عقيم أو بما تضج به الشهوات والعواطف». الخطاب واضح: فالمعارضون يشبهون أصحاب الشعارات في الاتحاد السوفياتي الهرم. إنهم لا يعبرون عن آراء محترمة بل عن مصالح خاصة وعن عواطف. ولا بد من معارضتهم. ولكن كيف يمكننا العمل من أجل تقييم السمة العالمية للعقيدة؟

بإمكاننا القول بأن الدولة الحرفية قد خدعها عصرها. لقد أرادت أن تحكم مجتمعاً لم تلحقه الحداثة بعد في الوقت الذي كان الإنجيل فيه ما زال حاكماً على الدول كما يقول لا تور دي بين. إلا أن الشعوب لا تطيع إطلاقاً قيماً عالمياً وموضوعية. والمجتمعات لم تكن مطلقاً تعاونية. لقد قام سالازار بمحض إرادته بمحو الانتقال التاريخي لانفجار الوعي الجماعي. لقد قام بمحو الفردية لأنه اعتبرها أمراً منفراً. لكن الفردية استمرت مع ذلك لأنها كانت بمثابة معطى اجتماعي، والمعطيات هذه لا يمكن أن تلغى بمرسوم. أما الدولة البرتغالية فإنها لم تقمع

لتفرض نظرية اصطناعية كما كان الحال في الايديولوجيات المنتشرة في أكثر من مكان، لكنها تقمع لتحاول إقامة مجتمع ما قبل الثورة الذي وجد فعلاً إلا أنه لم يكن مقبولاً. إنه لم يصبح قمعياً عبر التجريد بل عبر التحريف. إزاء التغيرات التاريخية التي أراد الإحاطة بها أصبحت العقيدة التي كانت اجماعية فيما سبق عقيدة مشابهة الآن مع كل العقائد التي تكرهها. إنها عقيدة لا تتناسب الآن مع أفراد تغيرت عقليتهم. لقد صار لزاماً عليه أن يخمد الثورات والمقاومات لا لعدم اعترافه بالإنسان الحق بل لعدم الاعتراف بالإنسان الحديث؛ إنسان هذا العصر. ففي محاولته إحياء جملة من القناعات دون إلزام، أصبح لزاماً عليه فرض إلزام القناعات التي لم يدرك أنَّ المفارقة التاريخية قد جعلت منها أمراً باطلاً.

الدولة المستقلة

تتميز الدولة العقدية بميزة خاصة، إذ تعتبر نفسها المستودع الوحيد للمشروع المشترك للأخلاق السياسية والإجتماعية. فلا أحد يستطيع منازعتها في تفسير معنى الصالح العام. ولذلك فهي تعلن استقلاليتها من أجل مصلحة الكل، أي تعلن غياب التحديدات المؤسساتية.

تبعاً للفكرة القديمة عن الإستبداد المتنور، يتمتع القائد بالكفاءة الكلية، بل بالكفاءة الحصرية فيما يختص بالقدر المشترك. هذا ما عبَّر عنه موسيليني بلغة فجة وبسيطة: «إن الأمير دائماً على حق». وهذا ما عبر عنه سالازار بأشكال مختلفة ولكن دون أن يغير من معناه تغييراً يذكر. «من المبادئ التي اعتنقتها والتي أنا وفيّ لها: لا يمكن إطلاقاً أن تكون على حق في مواجهة رئيس الدولة، ذلك يعني أنه ليس للمسائل السياسية إلا حكم عام وحيد أعلى، وعلى كل القوى إطاعة قراراته المتنورة» (مبادئ العمل ص 154).

لا تعني السياسة إذاً إذكاء الخصام لمعرفة ما يتناسب عمله ـ هكذا تفهمها الديموقراطية على الأقل إذ تجعل من السياسة صراعاً مستمراً ومقبولاً. إن السياسة تعني الحكم بهدف تحقيق الصالح العام وتعني أيضاً منع المصالح الخاصة من إلحاق الضرر بالمصلحة العامة. أما حسنة الديكتاتورية العقدية فهي أنها تعرف ـ أو أنها تتوهم أنها تعرف ـ الطريق الوحيد والتحديد الوحيد لما هو مصلحة عامة. لذلك فلا حاجة لها للمرور عبر الصراعات بل إنها ترفض وباحتقار السياسة إذا كانت هذه مكاناً للصراعات. إن الديكتاتوية لا تقوم بعمل سياسي. «هذه التجربة الجريئة لسياسة دون سياسة، أو لنقل بشكل أفضل لحكم دون سياسة الذي خيل

للبعض أنه الجنون كان سعادة بالنسبة للجميع» (سالازار، ثورة في السلم 200). وكما هي الملكية الموراسية (نسبة إلى موراس) تريد الديكتاتورية الحرفية أن تكون السياسة الوحيدة التي لا تمارس السياسة على الاطلاق.

يمثل الصالح العام، كون البلد في حالة من رخاء، ونعني بالبلد هنا جماعة سكانه. ففي فكر يناهض الفردانية لا مجال لفهم سياسة الفرد خارج سعادة الجميع. إن المجتمع هوَ مجتمع عضوي: إنه أمة أو جسم، وبكل الاحوال إنه بنية يجد فيها الفرد أن من مصلحته أن يضحي بنفسه من أجل المجموع، ذلك أنه لا مجال له في البقاء والاستمرار للحظة واحدة دون هذا المجموع. لذلك فلا مجال إطلاقاً للنقاش في موضوع إخضاع الحرية الفردية للحرية العامة المشتركة. بل على العكس تماماً، إن كل حكم يدافع عن الحرية الفردية هو حكم يسعى سريعاً باتجاه الكارثة. إنه مجتمع يقضي على الأفراد بالذات. إن فكرة الحرية في النظام الديكتاتوري هي فكرة من نوع خاص. إنها تتحدد من إمكانية الانطلاق إلى الخير. أما الحرية الكاملة عند الليبراليين ـ الحرية السياسية والإقتصادية ـ فهي حرية لا تعني شيئاً لأنها أولاً لا تملك الوسائل لتؤكد ممارستها، ولأنها من جهة ثانية تخلق من المساوئ أكثر مما تخلق من الحسنات. بهذا المعنى تعتبر الديموقراطيات أكثر «ديكتاتورية» بحسب المعنى الجاري من الديكتاتوريات: إنها تعلن الحريات إلا أنها تقضي عليها وسط الفوضى وانعدام العدالة في حين أنَّ الديكتاتورية تضمن كلياً ما تعلن عنه. وماذا ينفع إعلان حريات تناقض الطبيعة أو الحقيقة اليومية حقيقة كل الأوقات والأزمنة؟ يعود ذلك إلى خديعة واضحة. والإنسان ليس حراً بشيء إنه مرتبط إنطلاقاً من ميزاته بالذات. لذلك نجد سهولة «كلية» في رفض الحريات القادرة على مواجهة الطبيعة الإنسانية: «إننا لا نعترف بحرية تكون ضد الأمة، ضد الصالح العام، ضد العائلة أو ضد الأخلاق» (مبادئ العمل ص 168).

ولأنها تتوجه كلياً إلى الصالح العام دون مواربة من أي نوع كانت فإن الديكتاتورية تحسن بعملها أكثر مما تحسن الديموقراطيات: إنها لا تحكم بواسطة الشعب بل من أجل الشعب. كذلك فإنها لا تتلقى أوامرها من الرأي العام ولكن عليها أنْ تطلع هذا الرأي العام على المعلومات الصحيحة وعليها أن لا تكذب عليه. والمجتمع الذي يعتبر بمثابة أسرة إنما يريد حكماً أبوياً. فالدولة تسهر على سعادة الجميع، إنها تعطي نفسها الحق في التدخل بالاقتصاد وبكل ما يتطلبه تحقيق الصالح العام. بكل الأحوال إنَّ ما يهم الشعب ليس المشاركة في اتخاذ

القرارات العامة بقدر ما يهمه تحسين حياته اليومية. تؤدي الديكتاتورية إلى رفع مستوى الحياة عامة. فماذا نريد منها أكثر من ذلك؟ إننا نجد أنفسنا هنا أمام النقد القديم الموجه للديموقراطية التشاركية: لا يستطيع الشعب الارتفاع إلى ما هو عالمي. فكل مواطن سيبقى غاطساً في ما هو جزئي. وحدها الدولة هي التي تستطيع تلبية كل الحاجات الجزئية من خلال تأليف لا يكون مجرد جمع. وحدها الدولة هي القادرة على أخذ العالمي على عاتقها. خارج الدولة كل جهة تزعم العمل للصالح العام فهي إما مخادعة وإما كاذبة. إنَّ الجهات المحلية ـ بلدية أو إقليمية ـ إنما تضحي بالمصالح الفردية لصالح مصلحة مشتركة لا ترى أنها ما زالت بدورها مصلحة جزئية ـ مصلحة مدينة أو منطقة تكون مخالفة لمصلحة الأمة بكاملها. لذلك يبدو تحديد سلطة الدولة من قبل سلطات أقل منها بحجة القيام بعمل مشترك أمراً غير منطقي. إنَّ فكرة سلطات ـ مضادة تصبح فكرة عبثية إذا كانت هذه السلطات المضادة ستؤدي لإلحاق الضرر بالدولة تحت حجة الحد من سلطتها. ما يجب فعله هو التخلص من الإرباك في الوقت وفي التعب. بدل تبديد الجهد في خدمة الجهات المختلفة والإنقسامات التي تتصارع فيما بينها على الشعب بكامله العمل للصالح العام. وذلك عبر ما تقدمه الدولة من توجيهات. إن السلطة مستقلة فهي تستفيد من «اللامسؤولية» التي تحدث عنها القدماء في حديثهم عن المستبد، ذلك يعني أنه لن يجيب عن أعماله تجاه أي شخص آخر. يتلقى رئيس الدولة كل السلطات. إنه يحل البرلمانات والأحزاب. إنه يحد من حرية الرأي ومن حرية الصحافة.

لا يعني ذلك أنه لا يصطدم بأي قيد أو تحديد: إنه يخضع إلى الأخلاق والى الحق الطبيعي. إن لسلطة الديكتاتور حدودها تماماً كما للملكية المطلقة حدودها. ولا يعني ذلك الانصياع لتحديدات إنسانية. فالدولة وحدها هي التي تبقى صاحبة السلطات. والوازع الأخلاقي الذي يمنعه من سوء التصرف ليس له الطبيعة نفسها التي توجد في القوة السياسية. إنه لا يعلن من جهته نفس التصديق ولا الجهد المجاني الذي تمارسه إرادته. إنه شديد التعلق برغباته. إذا اختار الخير فلذلك لأسباب استنسابية. كما هو الحال بالنسبة للحكم الإستبدادي المتنور، فإن السياسة ترتبط شديد الارتباط بطيبة الحاكم. ولهذه الأسباب ولأجل التخلص من هذه التصرفات الطارئة والعرضية قامت دولة القانون بتحديد السلطة بواسطة سلطات أخرى لها الطبيعة نفسها التي للسلطة الأولى.

يعتبر السلم الاجتماعي الهدف النهائي الأول بالنسبة للدولة الحرفية. لقد قام موسيليني وكذلك سالازار بإظهار الحجج التي تناهض الفكرة الماركسية القائمة على صراع الطبقات، معتبرين إيّاها فكرة مجردة وخاطئة. فالناس يريدون في الواقع وبشكل عام العيش بانسجام، والإنسجام هذا ممكن. فالطبيعة تنحى باتجاه التعاون لا باتجاه الصراع. ودور الدولة إنما يقوم على تنظيم هذا التعاون من ضمن بنى متخصصة بارتفاعها فوق الصراعات السياسية. من خلال استقلالية السلطة تضع الديكتاتورية حداً للصراعات الاقتصادية عبر إدخال النظام الحرفي. تختزل فكرة السلم الاجتماعي فكرة الجماعة: فالمجتمع هو جماعة بالدرجة الأولى، وعليه أن يعود كذلك بعد مضي قرن على استشراء الفردانية. يفترض ذلك القناعة بجوهرية القيم مثل التفاني والعصبية وحلم العيش المشترك الإرادي: «لقد حققنا عملاً كبيراً، وذلك عبر خلق جو السلم الاجتماعي من خلال شرح وإحياء العصبية التي توحد بين هؤلاء الذين يدرسون الحلول وبين أولئك الذين ينظمون ويرعون العمل أو الذين ينفذونه، وباقناع كل الناس بالعمل أكثر فأكثر من أجل الصالح العام» (مبادئ العمل ص 38).

أما تهديف العمل ليكون في خدمة الصالح العام فلا يكون من خلال الإلزام الذي تمارسه الدولة. فالدولة يجب أنْ تنظم في إطار الجماعات حيث تعتبر العصبية عصبية طبيعية وغريزية. تعيد الدولة الحرفية ومن خلال ما تبرزه من حنين للنظام القديم تنظيم المجتمع إلى أجسام، حيث تلعب أفكار التساعد والتعاضد والتحديدات المتبادلة دورها. يجب تنظيم الحياة «الفعلية» التي تعبر عن نفسها من خلال التعاونيات ومن خلال الشخصيات الأخلاقية الصادرة عن المجتمع بشكل طبيعي ـ في حين أن الأحزاب على سبيل المثال ليست إلا مجموعات وهمية. لا بد من تأليف المجتمع باستخدام تمظهراته الخاصة به بهدف الحفاظ عليه حياً ولجعله قادراً على النهوض من تلقاء نفسه وبهدف تحاشي رعاية الدولة التي تتحكم بها الفردية. يجب أن تكون الدولة دولة عضوية أي طبيعية، وأنْ ترفض الأشكال البيروقراطية المركزية التي تعاكس تمظهرات الحياة. لقد أعلن موسيليني قيام الدولة الكليانية حتى لا يفلت أي عمل من أعمالها من إطار الأهداف القومية الموضوعة.لقد أنكر أنه قد قام باتحاد الاجراءات البيروقراطية أو السعي لتأسيس دولة مطلقة: «إنّ دولتنا ليست دولة مطلقة ولا دولة تسعى لتكون كذلك، أو تكون بعيدة

عن الناس متسلحة بالقوانين التي لا ترد كما يجب أنْ تكونَ القوانين عادة. إن دولتنا هي دولة عضوية، إنسانية تريد الالتصاق بالحياة في حقيقتها» (الدولة الحرفية ص 22).

إنطلاقاً من القناعة بمرافقة الإرادات البشرية الأكثر عمقاً أرادت الحرفية أن تكون التنظيم «السليم» الوحيد، والتنظيم «العادي» الوحيد أيضاً بمواجهة الأنظمة الإراداتية. لقد رفضت كلاً من الليبرالية والإشتراكية إلا أنها أرادت أنْ تأخذ المظاهر الإيجابية من الأول أو من الثاني. لقد وعدت بالتضامن وبالتقاسم الإشتراكي ولكن دون القبول بالدولة المسيطرة. لقد ضمنت حرية المبادرة كما في الليبرالية لكن دون ما تحمله المضاربات غير المشروعة من مظالم. ومن خلال جعل الأجسام الاجتماعية أجساماً رسمية اعتقدت الحرفية أنها قد أفلتت من التأثيرات السيئة في كل من النظامين، وذلك من خلال جعل الرغبة في الحرية والرغبة في التضامن رغبات عينية، إذ جعلت من هاتين الرغبتين المعيار الوحيد، القيمة الأمثل. ولم يكن هذا التأليف ممكناً إلا عبر التخلص من الفردانية.

يجب التعاون الحرفي على المسائل التي يطرحها العمل بكل أشكاله - أجور، بطالة، تأمينات، حوادث، فرص ومعاشات تقاعدية.... فالأمر يتعلق بجهاز عضوي يرتبط بفرع مخصص من الإنتاج، وهو يضم العاملين في هذا الفرع أياً كان مستوى التخصص الذي يجدون أنفسهم فيه. وخلافاً للنقابة التي تعتبر جماعة تجند أفقياً من ينتمي إليها مما يسهم بخلق الصراع الطبقي - نقابات العمال ضد نقابات الموظفين في الملاكات - فإن التجمع الحرفي يجمع أعضاءه عمودياً وهو يذكرنا بالجهاز الذي ساد في القرون الوسطى تحت نفس الإسم، إن الحرفية وفيما يخص فرعها فهي المسؤولة عن كل ما يخص المسائل الإنسانية المتعلقة بالعمل: تربية الناشئة، مشاكل الاجور وصراعاتها، التوقيت ومسائل أخرى. إنها تملي إذاً القوانين التي تنطبق إجبارياً على كل العاملين المعنيين بالإنتاج. هذا يعني أنه جتى حين لا يكون الانتماء إلى الحرفية مفروضاً فإن كل شيء سيكون منظماً بواسطتها. أما الدولة فهي لا تلعب مبدئياً إلا دور المدبر، دور الحكم ودور الضامن الساهر على المصحلة العامة - خاصة حين تقوم إحدى التشكيلات الحرفية بسن قوانين ونظم معادية للمصلحة الوطنية. إنها تتورع عن التدخل إلا كمبادر أخير تاركة أولاً للحرية مجال التفتح. هكذا تسمح الحرفية بتنظيم المضاربات المبالغ بها وبإلزام المنتجين على تقديم المسائل الإنسانية قبل الدخول في عجلة الإنتاج، وأن تضمن الأجور

والاسعار، باختصار. عليها تحاشي النتائج والتأثيرات السلبية الناجمة عن الليبرالية دون أن تتسبب بتدخل قوي من قبل الدولة.

سنت القوانين الإيطالية المتعلقة بالحرفية في آذار من العام 1930. وفي العام 1933 أوجد سالازار مفوضية تابعة للدولة والحق بها أمور الحرفية. ففي الحالتين الأولى أو الثانية كان على الدولة أن ترعى وتنظم التنظيمات الحرفية وذلك بهدف نفخ الدفع الحياتي في أوصال مجتمع تحركه الفردانية. إلا أنَّ هذا العمل لم يبق مؤقتاً ففي الواقع كانت الحرفية تخلق الدولة في الوقت الذي تسيء فيه إلى الحرية الاقتصادية وإلى الحرية بكل اختصار.

يفرض أن تمثل الحرفية كل العاملين في فرع معين. إلا أنَّ إعلانها رسمياً من قبل الدولة هو الذي يؤكد هذه الصفة التمثيلية. فلا يمكن أن نجد أكثر من تجمع حرفي للفرع الواحد. وهكذا تجد الحرفيات نفسها مستقلة عن الدولة المركزية من خلال هذه الصفة الإحتكارية السياسية. علاوة على ذلك فإن الدولة تحث الحرفيات على تطبيق التطورات الإجتماعية التي تحكم بمنفعتها. إنها تختار بنفسها إدارة الحرفية أو أنها تسهم بنشاط في تحقيق هذا الاختيار. لقد أشار موسيليني إلى الحرفية معتبراً أنها تشكل «العضو الاداري للدولة». وفي الحقيقة فإن الدولة تبث أعمالها وترقب سير تنفيذها بنوع من الخديعة: والحرفية تبدو مؤلفة من موظفين لا يتمتعون بصفة موظف بل أنهم وبكل الأحوال يمارسون هذا الدور. وعلى الدولة أيضاً أن تؤمن الضمانة لتلك المجموعة الإجتماعية التي تجد نفسها الأكثر إهمالاً داخل التنظيم الحرفي. إنها جماعة المستهلكين. هذا ما يلزمها على مراقبة الإنتاج وعلى استنان القوانين المناسبة لهذه الرقابة. إن القلق الناتج عن وجوب تحقيق العدالة الاجتماعية وتحقيق التضامن قد يفرض وضع إلزامات تحد من حرية الإنتاج. فالحرية الاقتصادية لا تكون محترمة بقدر كافٍ إلا برعاية الدولة الاشتراكية، ذلك أن الانتاج أو المبادرة سيكونان محدودان جداً ولا وجود لهما إلا من خلال الأنظمة الداخلية التي تضعها الدولة في كل فرع من فروع الانتاج.

وفي الوقت نفسه تختفي الحرية عملياً في كل نظام يتسم بالحرفية. فكل فرد سيجد نفسه مرتبطاً بالمجموعة التي ينتمي إليها، التي تؤمن له الحماية والتي يتوجب عليه إطاعتها أيضاً ـ إنه القانون الذي يميز النظام القديم. أما المبادرة الفردية فقد جرى تحجيمها. تعتبر هذه النتيجة حسنة خاصة من منظار عالم ينظر إلى الحرية نظرة متموقعة ويحكم بأن الطاقة الفردية التي تصرف خارج المجموعة

ستؤدي إلى خلق الظلم والى تزايد الصراعات المضرة. هكذا يمكننا القول بأن المجتمع التعاوني قد أعيد تأمينه، مع كل ما يتضمن من تراتبيات ومن أمور تعسفية خاصة.

لا تهدف الحرفية لتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية وحسب. بل انها تلعب دوراً سياسياً أو أقله فإن مشروع الدولة الحرفية والفاشية قد ألزمها لتلعب مستقبلاً هذا الدور. لا بد أن تحل الحرفية وعلى المدى الطويل مكان الأحزاب الميتة. وذلك من خلال إرسال مندوبيها إلى برلمان من نوع جديد: «سيترك البرلمان المجال أمام التجمع الوطني للحرفيين والذي سيكون مؤلفاً من رزمة من التعاونيات الحرفية والتي سيكون عددها في مرحلة أولى حوالى 22 حرفية» (موسيليني - مرجع سابق ص 58). وفي الوقت نفسه استعاد سالازار لهجة لا تور دي بين ليعلن قيام ديموقراطية جديدة «ديموقراطية عضوية». يقوم النظام باستحداث معيار تمثيلي جديد: فتمثيل المصالح سيحل مكان تمثيل الآراء. والآراء التي تعتبر بنظره آراء مصطنعة لا يمكن أن تلعب دوراً سياسياً إلا بالمعنى السياسي المشحون بالخلافات الأكثر سطحية. وخلافاً لذلك لا بد أن تشكل المعايير الاقتصادية والتي اليها تضاف الاعتبارات الثقافية والدينية وسواها - كذلك لا بد من تمثيل الجمعيات - لا بد أن تشكل أسس «السياسة الطبيعية». هذا لا يمنع الحكم من الحسم باتجاه المصلحة العامة بعد أن يراعي لا الآراء بل الحاجات العينية واليومية التي تعبر عنها الجماعات. يتعلق الأمر بنظام ورثه الفكر من الملكية القديمة، ومن عصر لم يكن للآراء فيه أي تعلق بالمشاريع السياسية المحددة سلفاً. فالأمير كان يعير أذنه وبناء لمصلحته لمطالب الدولة. إنه نظام يذكرنا بالجمهورية القديمة التي قامت في البندقية. بكل الأحوال إنه تنظيم يرتبط بمجتمع يقوم على الإجماع ويولي اهتمامه بمسائل ترتبط بادارة ما هو يومي.

أسست الديكتاتوريات العقدية التي تولت السلطة بعد ظهور أزمة المجتمع الصناعي، نظرتها للعالم على رفضها للحداثة. وقد احتفظت الديكتاتوريات الحرفية بحنين العودة إلى مجتمع ما قبل العام 1789 وقد اقترحت الفاشية عودة إلى مجتمع طبيعي تسنده اسطورة عظمة الماضي. يتعلق الأمر كما هو الحال بالنسبة لأيديولوجيات القرن العشرين بإعادة نمذجة المجتمع انطلاقاً من قيم تأسيسية وأحكام مقدسة. لكن القيم المشار اليها هنا هي تلك التي تجد أساساً لها في الطبيعة وهكذا تزعم السياسة إمكانية استنادها إلى انتربولوجيا قوامها الأخلاق. أما

بالواقع فإن الحرفية وكذلك الفاشية قد حاولتا كسر حقيقة سوسيولوجية: الفردية الحديثة التي قد تكون «طبيعة مضادة» بالمقارنة مع المجتمع القديم إلا أنها لم تتحول مع ذلك إلى طبيعة ثانية. قد تبدو «ديكتاتورية الذكاء» إحدى البدائل الهجينة للاستبداد المتنور.

لقد قامت الديكتاتوريات العقدية بمسخ الأخلاق إذ جعلتها تلعب دوراً سياسياً. فباستنادها «إلى مخزون تاريخي من القيم المضطربة» (ايمانويل مونييه، بيان بخدمة الشخصانية ص 29)، قامت هذه الديكتاتوريات بتأسيس نوع من الطغيان الروحي وبأشكاله المختلفة.

الفصل الرابع

الإشتراكية
أو الدولة المساواتية

تشكل الإشتراكية التي يطلق عليها اسم الإشتراكية الليبرالية لتمييزها عن «الإشتراكية الفعلية» إشتراكية الماركسية اللينينية تشكل في القرن العشرين الفكر السياسي الأصعب، الفكر السياسي الذي يصعب علينا فهمه. إنها فرع من الماركسية انفصل بارادته عن المنظومة السوفياتية دون أن يتمكن مع ذلك من إعادة التواصل مع الأب المؤسس. إنها فكرة تحمل الكثير من التناقض إذ إنها تتقارب في العديد من النقاط مع فكرة دولة القانون ولأنها تظل أيضاً مرتبطة بالمثال الثوري البروليتاري.

تطرح الاشتراكية الليبرالية سؤالاً أساسياً يرتبط بالغموض الذي يشوب هذه الاشتراكية بالذات: هل يمكن أن نجمع عبر رؤية واحدة ومن ثم عبر تحقق سياسي واحد الماركسية ودولة القانون؟ أو أيضاً، وفي المرحلة التي تطورت بعد الستالينية وبعد القمع الكوبي والفيتنامي والكمبودي وفي بلدان أخرى غيرها، هل يمكننا خلق ثورة بروليتارية خالية من القمع؟ تطرح الإشتراكية الليبرالية نفسها في إطار تنظيم تيار قوي مسألة قدرتها على الوجود كفكر فعال يتمتع بالمصداقية.

تعبر الإشتراكية منذ بدايتها عن شعورين مختلفين، ولكن قد يصبحان متكاملين: الشعور بالحنين، والإيتوبيا.

لقد ورثت الاشتراكية ايتوبيات متعددة زرعت تاريخ الأفكار السياسية منذ افهامير وأفلاطون. كما ورثت معارك سياسية مساواتية كان جل رغبتها كسر المجتمع القديم التراتبي منذ ثورة سبارتاكوس. ثورات الفقراء ضد الاغنياء،

والمظلومين ضد الاسياد وحيث نجد غالباً المثقفين وقد راحوا يدافعون عن المسحوقين الذين لا صوت لهم. دعوات لتدمير مجتمع بهدف إقامة مجتمع آخر سواه تبني المخيلة كل قطعة من قطعه، والايتوبيات تلجأ في هذا وذاك إلى الثورة المسلحة أو إلى الكتابات. ونحن إذ نطلق عليها هذا الإسم فلأنها لا تتحقق، إنها تظل حاملة صور لا مكان لها (Utopos) ـ. بإمكان الناس الموت من أجلها أو البقاء احياء بأمل يغرس في القلوب، لكنهم لا يحققونه أبداً. تظل الإيتوبيات محتفظة بأشكال مختلفة، إنها محاولات تولد ميتة بهدف قلب الخلل أو ما يبدو كذلك في الحياة داخل المجتمع. إنها تخلط غالباً بين اللامساواة مع الظلم، وهي تعلن رفع التفاوت الاجتماعي عبر إعادة توزيع الثروات.

هكذا تعبر الاشتراكية بشكلها الجديد عن الحنين لمجتمع تعاوني يذكرنا بالمجتمعات القائمة ما قبل العصر الصناعي. وبهذا المعنى فإنها تطرح التساؤل عن الفردانية الرأسمالية والبرجوازية التي أحلت العقود مكان العصبيات الطبيعية. ولأن الاشتراكية لم تستطع أن تشكل وبعد مرور قرن على ظهور الرأسمالية أي تجاوز لها فإنها قد تحولت إلى دولة: لقد طور المجتمع الرأسمالي البنى السوسيولوجية بحيث أن أية عودة إلى الوراء لم تعد ممكنة ثم إن التضامن الذي كان يؤمل به لم يعد ممكناً بدون الدولة. إلا أن ثمة تيارات اشتراكية متعددة قد ظلت على عدائها للانتظام في الدولة، وظلت على ولائها لمجتمع مكون من جماعات محدودة يتم من ضمنها تنظيم التعاضد وتوزيع الأجور دون وازع أو دون إلزام. إننا نجد في الاشتراكية التي تقول بالإدارة الذاتية كما في الاشتراكية الحرفية ـ التعاونية ذلك الحنين إلى الجماعة القديمة التي تشير إلى ماركس الرومنطيقي أو إلى الشعبية الروسية في عصر لينين.

لا تتناقض الإيتوبيا مع الحنين ولا ينفي أحدهما الآخر. فالحنين يستخدم نقطة إرساء بالنسبة لمصداقية الثانية. في الوقت الذي تسهم فيه برسم حدودها. المهم في الأمر هو أن تعبر الاشتراكية عن التمرد على المجتمع الحاضر، وعن الرغبة بتغييره جذرياً. تتحدد الاستراتيجية الثورية في البرنامج الذي تطرحه. والإشتراكية ليست حركة إصلاحية. لكن التطور الذي شهدته طيلة هذا القرن قد حولها إلى نوع من الحركات الإصلاحية. وهذا ما أدى إلى تغيير في طبيعتها إلى حد أنها أصبحت غير معروفة. وهذا التطور وأسباب كينونته هما محط اهتمامنا فيما يلي.

في القرن العشرين كانت الإشتراكية وكما يبدو من تاريخيتها فرعاً منشقاً عن الماركسية. وبتخليها عن الماركسية تحولت الإشتراكية؛ وشيئاً بعد شيء تغيرت من ثورية إلى إصلاحية. لقد انطلقت من روحية مشاركة ومن روحية مغامرة اجتماعية. وأنهت العصر وظلت بمثابة أب الأسرة فالدم كان يخيفها كل هذه الأثناء. لقد شهدت ثورات قاتلة. وظلت على تجاهلها بأنه كانت هذه هي الثورة. لقد بدا هذا التراجع الفيزيائي بمثابة شجاعة أخلاقية. لكنه تراجع أوجد خيبة أمل. إن رفض القمع كان يعني التخلي عن مشروع تغيير العالم.

لقد كانت الإشتراكية أباً بالنسبة للماركسية التي استوعبتها لتهديها إلى طريق العلم ولتخلصها من الرومنطيقية الإيتوبية. لقد بدت الماركسية فكراً منظماً قادراً على إظهار الاشتراكية لنفسها قادراً على جعلها أكثر فعالية، تلك الإشتراكية التي لم تكن فيما سبق إلا أحلاماً وأمالاً خائبة. وهكذا تحتوي الماركسية الاشتراكية وتعطيها منهجاً وطريقة أي ذراعاً مسلحاً ومعرفة بالذات، أو لنقل تقريباً كل شيء ما عدا ذلك القلق الاخلاقي الذي يظل قابعاً في أعماق الفكر الاشتراكي والذي سيتمرد لاحقاً ضد السوفيات ضد القمع وضد الثورات الدموية. في بداية هذا العصر كان الخلط كلياً بين الإشتراكية والماركسية. وفي ظل الوصف نفسه كانت هاتان العبارتان تقالان على التبادل في ألمانيا وفرنسا وروسيا. فالأمر يتعلق بتيار واحد تأخذه أمواج من أفكار متباينة: أصحاب الدعوات لإضرابات عامة، أنصار الاشتراكية البلدية، الماركسيون الجمهوريون، الإشتراكية الفلاحية الروسية Guedistes الفرنسيون. ثمة ألف طريقة تساعدنا على تخيل الثورة وثمة ألف طريقة أخرى لنصف بواسطتها المجتمع المنتظر. والماركسية بالذات لم تترك لنا كما نعلم وصفات بمنتهى الوضوح. ففي ديكتاتورية البروليتاريا بامكاننا أن نفهم «الديكتاتورية» ضمن معان ودلالات مختلفة. ثم ان ماركس لم يحل مسألة تحقيق المجتمع المستقبلي. لقد وضع توصيفات لطرقات ومناهج: إنهاء الملكية الخاصة. وهذا يعني إقامة الدولة، أو تحكيم البلديات أو أي شكل آخر من أشكال الملكية التي يمكن استنباطها؟

تعتبر المساواتية الأساس المشترك لكل اشتراكية. ولا يعني الأمر المساواة في الحظوظ كما تعلن ذلك الديموقراطية. بل المساواة في الخيرات وفي المواقف، تأمل المساواتية إحداث تضامن زراعي، ريفي يشبه التعاطف الذي نجده في الجماعات الطبيعية ـ فالعائلة تتقاسم كل شيء والمجتمع يشبه بنية يربطها

التعاطف. والبروليتاري الذي يؤسس على أخطاء الرأسمالية سيعتمد على الدولة التي تقمع وتسيطر على الفروقات بهدف القضاء عليها. تارة بالحب وطوراً بالخوف، ولكن على الدوام على الطريقة البابونية: فإما المساواة أو الموت. فالدولة لم تفقد هذه الصفة على الإطلاق حتى لو خففت من لهجتها الحادة: أما الآن وبعد أن تحولت الدولة إلى مجرد دولة ـ راعية تخطط باعطاء ما يلزم هبة بدل تحقيقه بواسطة القهر والإلزام.

تعني المساواة في المواقف تحقيق ثورة. فالمجتمعات تنزع باستمرار على الايحاء بالتراتبيات. ولذلك يجب التوجه نحوها توجهاً يكون ضد طبيعتها حتى تقبل المساواة. وهكذا تنحاز الثورة إما إلى القيم أو إلى القمع أو إلى الاثنين معاً. واشتراكية القرن العشرين قد ظلت أسيرة هذ الثنائية: فالقمع ليس مقبولاً لكن القيم لا مجال لتجريبها. وهكذا ظلت الاشتراكية شيئاً بعد شيء عاملة على رفض نفسها حتى تماهت آخر الأمر ودون أن تعلن ذلك مع الاشتراكية . الديموقراطية، وحتى تنكرت للثورة السياسية لتجد نفسها فقط وسط أخلاقية رافضة للقمع دون أن تكتسب مع ذلك تلك القيمة الثورية التي كانت وليدة القمع.

تاريخ بمواجهة البلشفية

لا يمكننا فهم تاريخ الفكر الاشتراكي إلا من خلال فهمنا لتاريخ البلشفية. وبتحديد أكثر دقة من خلال الحكم الذي أعطته الاشتراكية وعلى مر عقود من السنين على البلشفية. فالحكم هذا هو وحده الذي سيغير من طبيعة الفكر الاشتراكي.

قبل العام 1917 لم يكن المثال الثوري ليصطدم بأي حاجز. لقد كان قادراً على تجميع التناقضات وعلى إعطاء الآمال خطاً مستقيماً. لقد نعته قسم من خصومه بالإيتوبية: ولكن من له القدرة على نعت فكر ما بالإيتوبية إن لم يكن التاريخ بالذات ـ ومن ثم لا بد من إنقضاء عقود طويلة من التجارب ومن المحاولات المختلفة والفاشلة حتى يمكننا التحدث عن ايتوبيا موضوعية؟ ثمة مفكرين آخرين عدا برودون وباكونين قد اعتقدوا بأن المثال سيتحقق بشكله القيصري أو الاستبدادي أو بشكل لفياتان حديث. لكن لماذا كانت نبوءات الفشل أكثر إلحاحاً من النبوءات بالنجاح؟ والاشتراكية لم تكن قد وضعت موضع التجربة بعد. فقد كان بمقدورها تحقيق كل شيء. فالنظرية السياسية أياً كانت هي نظرية تؤكد على احتمال النقيضين ولا قيمة لها دون تطبيقها. ولكن وهنا المفارقة فإنها وقبل تطبيقها تظل دون مواربة صحيحة بقياس الآمال التي تحملها.

والثورة التي كانت منتظرة في ألمانيا انتهت بأن تحققت في روسيا. وبالتحديد في البلد الذي لم يكن قد تهيأ لها بعد. لقد كان لعدم قابلية المجتمع الروسي لسيرورة ثورية ما بعد رأسمالية نتائج لا يمكن تجاهلها على مستقبل الفكر الاشتراكي. لقد سمح ذلك بمد عمر الآمال الثورية لعشرات من السنين وأعطى الاخفاقات السوفياتية حججاً شديدة الإغراء، وذلك عبر اعطاء الانطباع بأن هذه الثورة التي تحققت ليست الثورة الافضل بالضرورة. وانه لا بد من انتظار ثورة أخرى. فما لا شك فيه أن نجاح الثورة التي تحققت في البلد الأكثر تأخراً في أوروبا قد أسهم بإعطاء الآمال بحياة الاشتراكية الاوروبية دفعاً جديداً.

وبالانتظار فإن الثورة الاشتراكية التي أنجزها لينين قد حققت وللمرة الأولى الانقلابات المنتظرة. فقد قضت على الملكية الخاصة وعلى السلطة البرجوازية. كما قضت على تراتبيات الإمتيازات وحاولت أن تقسم لكل فرد حصة متساوية، ولم يكن بوسع الاشتراكية الاوروبية إلا الإعتراف بها. لقد صفقت لها. فنظمت رحلات باتجاه الاتحاد السوفياتي وتابعت الأمر بحب شديد وهذا ما كان بوسع العالم كله أن يتفهمه. لكن وشيئاً بعد شيء، وبعد تطور استغرق وقتاً طويلاً، أكثر من خمسين سنة، بدأ النموذج الفعلي الانفصال عن النموذج النظري وبدأ يسقط في يده. فالسيرورة التي فصلت الاشتراكية إلى اشتراكيتين: السوفياتية من جهة ومن جهة ثانية ما نسميه بالاشتراكية ـ لهي سيرورة تذكر بالمعايير السابقة. ففي الوقت الذي ظهرت فيه السوفياتية كحقيقة سياسية طرحت الاشتراكية على نفسها السؤال المتعلق بمعرفة المكان المتبقي للقيم. ثمة قسم منهم وهم الذين شكلوا الأحزاب الشيوعية قد جعلت من الايديولوجية السوفياتية مرجعاً لقيمها المعيارية: فكل ما تقوم به يقوم بتحديد الاشتراكية وبتبريرها في آن واحد. وبالمقابل فثمة اشتراكية جديدة سترى النور انطلاقاً من رفضها للنموذج، من رفض التماهي بين الاشتراكية مع المرجعية الخاصة بها، من رغبته في الاحتفاظ بالقيم كما لو كانت أمامها. وبهذا المعنى تحقق الانفصال بين التيارين انطلاقاً من رفض الاشتراكية الجديدة لفكر وضعي ـ فكل ما يحصل هناك صحيح ذلك أن النموذج العيني قد وضع أسس كل القيم. لقد كانت اشتراكية جوريس وبلوم فكراً عبّر عن المسافة التي لا بد لها أن تحكم على النموذج بالمقارنة مع معايير موضوعة خارجه لا أمامه: إنها الفكر الذي سيتحول إلى النظرية لوقت شاء له أن يكون مؤقتاً. ولسخرية القدر أصبح ما يعرف «بالاشتراكية الحقة» بالنسبة لها اشتراكية مضادة، نموذجاً محرفاً أو

تجربة مجهضة ومرفوضة. والاشتراكية الليبرالية تطورت كما لو كانت نظرية لا واقع لها، لقد كانت فكراً دون مرآة، ذلك أنها تولدت من رفضها للمرايا المقترحة.

ومع ذلك فقد احتفظ تيار الانفصال هذا ـ أقله بالنسبة للنموذج السوفياتي: بالعلاقة مع الارثوذوكسية السوفياتية التي تعتبر بمثابة حكم ـ احتفظ ولوقت طويل بكل الأفكار الاساسية. فحتى الثمانينات ظلت الاشتراكية الفرنسية اشتراكية ماركسية مرتبطة بالعقيدة مع انفصالها أكثر فأكثر عن تحققاتها. أما العلاقات التي احتفظت بها مع الاتحاد السوفياتي ـ وهي علاقات أيديولوجية حين تكون في صفوف المعارضة وعلاقات سياسية حين تكون في السلطة ـ فقد بدت علاقات متناقضة. بامكاننا القول إن الأمر ليماثل علاقة أب بابنه القلق، فهو يدافع عنه أمام الاعداء وينتقده سراً. لقد ظلت السوفياتية شوكة في اللحم، إنها التجسيد غير السعيد لافكار يدافع عنها والتعبير عن تناقض داخلي.

لقد أعلن جوريس نفسه ثورياً لا إصلاحياً. لقد حدد الحزب البروليتاري المرتبط بالحركة العمالية العالمية التي تتخطى الروح القومية وحتى في سنوات الحرب. لقد بنى مشروعه السياسي على صراع الطبقات المتناحرة وعلى استيقاظ الوعي في الطبقة العاملة أسيرة عقليتها التي تشابه نموذج المجتمع البورجوازي. يظل الصراع الطبقي في حالة ركود طالما أن الطبقة العاملة لم تدرك بعد خصوصية وضعها، ولا قوتها الداخلية، قوتها على إحداث الانقلاب المنشود. فالطبقة العاملة طبقة خلاصية فعلاً بمعنى أنه بامكاننا بواسطتها إحداث تغير اجتماعي واضح: بامكانها أن تظهر الوطن حقيقة لها: «فبواسطة الطبقة العاملة تحقق الفعل الفرنسي واكتسب جسداً له» (ل. لفي: أعمال ج. جوريس ص 101). يؤدي هذا التغير الاجتماعي إلى خلق مؤسسة الشيوعية التي بها يتحدد التحقق الكلي للانسان عبر وفي تاريخ يزداد سمواً.

بكل الأحوال وحتى قبل تسلم لينين للسلطة ـ قتل جوريس عام 1914 قبيل بدء التحرك بفترة قصيرة ـ فان أب الاشتراكية الفرنسية قد انتقد ماركس لماديته المفرطة إذ سعى للحد منها دون أن ينفيها. ففي مقدمة كتابه «التاريخ الاشتراكي للثورة» أعلن جوريس بأن تاريخه سيكون مادياً مع ماركس وصوفياً مع ميشليه». إنها إشارة مبكرة لذلك التناقض الذي بدأ حينها غير قابل للردم. بتأكيده على اعتبار علاقات الانتاج مؤثرة في الفكر في وقت رأى فيه ماركس خطأً أن المفاهيم الدينية والأخلاقية مجرد انعكاس بسيط للظواهر الاقتصادية (محاضرة على المادية والمثالية

1988)، كان جوريس يشير إلى خلافه مع الشيوعية المعاصرة ومشيراً في الوقت نفسه إلى ما في الاشتراكية من تناقض.

أما ل. بلوم فقد قام بدوره باختصار هذه المفارقة. فمع دفاعه عن المثال الثوري وعن انتصار الطبقة العاملة إنما كان يحاول وحتى نهاية حياته التآلف إذا صح القول مع ماركس في الوقت الذي كان يسعى فيه لتفسيره على طريقته. ففي مقدمته للبيان الشيوعي عام (1948) وصف بلوم نمطاً من الماركسية الديموقراطية انطلاقاً من التجمعات العمالية ومن امكانية الاستيلاء على السلطة بشكل شرعي - وهذا يعني امكانية تحقيق ماركسية غير لينينية. لقد جدد ثقته بنموذج ماركسي مختلف يمحي النموذج الذي جرى تشويهه: لقد عبر عن الأمل السر - الأمل الذي يزداد شفافية - الأمل بتحقيق اشتراكية معاصرة: لقد حاول البرهنة عينياً على أن الخطأ إنما يكمن في السوفياتية (الطريق السوفياتي في الاشتراكية) لا في الماركسية.

لقد كان بلوم رجل مؤتمر تور. ففي ذلك اليوم من العام 1920 حدد بلوم مكان الكسر بين الاشتراكية وبين السوفياتية.

لقد تحدد الكسر منذ اللحظة التي تولى فيها لينين السلطة. ومنذ ذلك الوقت بدأ الشرخ وراح يزداد إتساعاً مع الايام. لقد بدأ الخطأ في السوفياتية من نظرتها إلى الدور الذي أولته للحزب. لقد كان منتظراً أن تتحقق الثورة بواسطة الطبقة العاملة ومن خلالها: بكل الطبقة العاملة وعبر حركة واعية عامة كبيرة. بدل ذلك أولى السوفيات السلطة إلى جماعة محدودة العدد وقد ظن خطأ أنها تمثل الطبقة العاملة في مجموعها. لقد قامت هذه الجماعة إذا جاز لنا القول بانتزاع السلطة من أصحابها الطبيعيين. لقد احتكرت السلطة. وجعلتها سلطة مركزية في يدها خالقة بذلك تراتبية جديدة سرعان ما أصبحت تراتبية جامدة كالعظم. ومن خلال هذه النتيجة نرى أن هذه الجماعة قد اغتالت إرادات الطبقة العاملة وآرائها. لقد سيطرت عليها. لقد قامت بسحق مبادراتها: «لقد كانت الوحدة داخل الحزب وحتى الآن وحدة تأليفية، وحدة منسجمة، لقد كانت نوعاً ما محصلة لكل القوى ولكل النزاعات التي تدخلت لتحدد المنحى المشترك للعمل. أما أنتم، فإنكم لا تريدون الوحدة التي نفهمها بالمعنى المشار اليه، ما تريدونه هو التجانس المطلق، هو الزي الواحد الذي لا يتغير. إنكم لا تريدون في حزبكم إلا أناس مهيأون للعمل معاً بل قد التزموا أيضاً التفكير بشكل مشترك بشكل متجانس موحد: لقد أصبحت

عقيدتكم عقيدة ثابتة. لا تغييرا والذي لا يقبل بها لا يدخل حزبكم، والذي لم يعد يقبل بها فعليه الخروج من الحزب»، (الخطاب الذي ألغي في مؤتمر تور). لقد شعر بلوم بالكارثة التي سبق لباكونين أن أشار اليها. لقد ظهر هنا كما لو كان أحد أنصار بليخانوف في فرنسا أو أحد المناشفة بشكل عام.

إن النقد الذي نلمحه هنا ليس إلا نقداً للرؤية اللينينية للحزب ولنظريته في السيطرة على السلطة. لقد كان بلوم مدافعاً عن العفوية التي تمتاز بها الجماهير البروليتارية. لقد اعتقد بأن الثورة يجب أن تنجر وهي تنجر بالحرية، عبر انفجار المبادرات. لقد ظلت هذه الفكرة من الثوابت في الفكر الاشتراكي وعلى مدى قرن بكامله. والاشتراكية لا يمكن إعلانها حركة إصلاحية: إنها تساند ثورة ضد أخرى. إلا أن هذا الفارق قد أعلن عن نفسه ومنذ العام 1920 فارقاً قابلاً للنقض. لقد تحدث بلوم عن «تناقض شكلي» عن «عدم تناسب شعوري وأخلاقي». ولا يجدر بنا أن نعتقد بأن الأمر يتعلق فقط بنزاع منهجي: فالثورة تقودها الانتلجنسيا التي قد تختصر وقد تقمع، أو تكون ثورة شعبية تؤالف بين الحريات وبين الاختلافات. بالنسبة للاشتراكيين لا يعبر رفض الاحتكار الثوري وممارسة العنف عن استراتيجية الوسائل. فالمجتمع الجديد لا قيمة له إلا عبر إرادات الطبقة العاملة الحقة، وليس عبر ارادات تدخل بالواسطة أو مشروطة تفرض من الأعلى.

فمنذ العام 1920 - وهو الوقت الذي برزت فيه توجهات النظام السوفياتي - شكلت العلاقات الثقافية والسياسية مع من كان يطلق عليهم اسم الشيوعيين المحور الأساسي في الاشتراكية، وبكل الأحوال لا يمكننا تحديد هذا المحور إلا بالعلاقة مع هذه التجربة الوحيدة في تسلم السلطة. وأياً كانت وجهة النظر، فإن العلاقات بين هذين التيارين قد ظلت علاقات مرتبكة يسودها الأخذ والرد تغذيها أحياناً التقاربات وأحياناً أخرى التباعدات الواضحة. إنه صورة تشابه صورة حبيبين غير قادرين على الانسجام ولكنهما غير قادرين على الانفصال أيضاً - فكيف يمكن أخذ السلطة دون التوحد معها؟-، أبواب موصدة وبرامج مشتركة حيث يختلط الأمل مع النفاق.

على الصعيد السياسي تشير محاولات الحوار الناجحة أو الفاشلة إلى إرادة تسلم السلطة. والارادة هذه لا يمكن أن تتعين إلا عبر نسيان أو محو موقت للقناعات العميقة. فإذا كان الشيوعيون لا يجدون حرجاً في تحالفهم مع من يصفوهم بالاشتراكيين الديمقراطيين أو بالاشتراكيين الخونة - لقد برر لينين مسبقاً

كل تحالف نافع ـ فإن على الاشتراكيين ممارسة جهد في الانقطاع بل في الابتعاد ليتسنى لهم إخفاء مواقف حلفائهم خاصة ما يتعلق منها بالسياسة الخارجية. لم ينقطع التيار الشيوعي مطلقاً عن تبرير بل عن تشجيع القمع الداخلي إلى جانب ما يمارسه الاتحاد السوفياتي من امبريالية على الخارج. هذا في الوقت الذي أكد فيه التيار الاشتراكي البحث عن طريق مختلف بين السوفياتية وبين الرأسمالية.

على الصعيد العقدي لا يمكن لهذين التيارين أن يتحدا إلا في إطار النظرية الصرف، ومن خلال التقليل من مجال التحقق أو من خلال إساءة تأويله، وهذا ما يزداد مع الايام صعوبة خاصة إذا كانت هذه التحققات آخذة بالازدياد. مع بداية القرن كان القمع اللينيني مسنداً إلى الظرف الخاص الذي يعيشه البلد، أي الاتحاد السوفياتي. أما القمع الستاليني فقد كان ينسب إلى شخصية ستالين والى الاخطاء التي ارتبطت بعبادة الشخصية. حاولت مركزية الدولة التي قادت إلى القمع ومن ثم إلى الاستبداد أن تجدد لها أسباباً في التأخر الاقتصادي وفي التقليد التزاري وفي عدم التكيف مع التصنيع المطبق في مجتمع ريفي. لكي تصبح قوة اقتصادية لم يكن أمام الاتحاد السوفياتي إلا الاعتماد على الدولة، ذلك أنها كانت وريثة المجتمع ما قبل الرأسمالي، فالظرف الخاص هو الذي طور وضعية الدولة كلية القدرة ولم يكن ذلك تابعاً لمنطق النظرية الماركسية. ثمة عناصر تاريخية أخرى، وخارج الاطار الماركسي، بامكانها أن تفسر لنا الاستبداد الماركسي: التهديد الخارجي الصادر عن الخصوم الرأسماليين والديموقراطيين مما يوجب استخدام القمع بهدف البقاء على قيد الحياة والاستمرار. وهكذا يحاول خطاب الاشتراكية بكل انواع الحجج أن يفصل العقيدة عن تعينها، وان يحمل مسؤولية الكليانية للظروف مبرءاً بذلك الاورثوذكسية ومعطياً للأمل حظوظاً جديدة. وهذا الفعل لا يبقى ممكناً طالما أن تجارب الاشتراكية الواقعية لم تتضاعف. منذ السبعينات، انتهى عدد التجارب المتكررة وفي مختلف القارات للوقوع في الارهاب مما أجبر التيار الاشتراكي للانفصال دون أية مصالحة عن تيار الاشتراكية الواقعية خشية ان يظهر مشاركته في القمع. ومع ذلك فقد ظلت الروابط مع الشيوعية روابط قوية. وفي البداية تحالف الحزب الاشتراكي مرحلياً مع الحزب الشيوعي ولأسباب انتخابية وهذا أمر لا يخلو من البراعة ـ باعتراف أصحاب المصلحة بالذات ذلك أنه أوقف تحالف بعض اليمين مع الجبهة القومية. عدا ذلك حافظ الاشتراكيون على تسامحهم الكبير مع الاتحاد السوفياتي وذلك حتى العام 1989 أي حتى الوقت

الذي بدأ فيه النظام الماركسي اللينيني الاعتراف بذنوبه. لقد قام بلد الاشتراكية بالتزود بالسلاح لخشيته المشروعة من الامبريالية الاميركية ثم اجتاح أفغانستان وكان يخشى أوروبا أكثر مما يتهددها. ولقناعته أخيراً بأن المبادرة الحقة إنما تقوم بين الرأسمالية وبين الماركسية قام التيار الاشتراكي بمحاولة إحياء ماركس والتخلص من ستالين. وحتى السنوات الأخيرة كانت القناعة ما زالت قائمة وهي أن القمع الكلياني لم يكن يتأتى من الموقف السوفياتي ـ بل من فقر البلد. عملياً لم تقم الثورة في أي من البلدان المتطورة: إن الثورة إذا ما ارتفعت إلى مستوى وعي المواطنين بها فبامكانها أن تتحقق دون رعب ودون ممارسة أي قمع من جانب الدولة.

كما نرى فإن التوجه السوفياتي قد انتقد من خلال تحققه الاستبدادي ومن خلال مسه بحقوق الانسان، لكن هذا المظهر قد ظل مفصولاً بعناية عن ما تبقى من العقيدة. لقد أنجز كل شيء بهدف الاقناع بأن القمع الكلياني إنما يعبر عن خطأ في القيادة أو عن ضرورة اقتصادية. لقد بدا أن الكليانية قد انغرست صدفة فلا علاقة لها بالماركسية إنها إرث سيء يعري الخير من صورته. لقد ظلت الاشتراكية ماركسية في العمق. وكان لا بد من الانتظار حتى العام 1985 حين بدا الإخفاق كلياً وحين ظهر الفشل في أعمال وفي أذهان الذين مثلوها، فبعد هذا التاريخ انقطع الذين ورثوا جوريس عن التواصل بالفعل مع الاشتراكية. لقد ظهرت الاشتراكية بمثابة فكرة تطورية ـ وهذا أمر كلاسيكي: ألم تتطور الليبرالية على مدى قرن ونصف بشكل كبير وواضح؟؛ لكنها بدت ـ وهذا ما يميزها عن سواها ـ كفكر يزداد انقطاعاً بقدر ما تصبح الاشتراكية اشتراكية غير مبررة.

المستقبل القاتل للرأسمالية

تستند الاشتراكية على النقد الماركسي للرأسمالية والتي لا تستند، كما نعلم على رفض نظام اقتصادي ونتائجه الاجتماعية السياسية بل على الرغبة في الالتجاء اليه من أجل تحويل المجتمع مما يعني الترافق مع قيام سيرورة تاريخية.

إن النقد الموجه للحريات عام 1789 لأنها تخلق الانانية وتساعد على استعباد الانسان للانسان قد دفعت اللينينية إلى القضاء على «الحريات الشكلية» بهدف تحقيق «الحريات الحقة» على المدى الطويل. أما الاشتراكية فلم تعلن وخلافاً لذلك إنهاء الحريات الديموقراطية. بل أرادت أن تتخلص من الرأسمالية مع حمايتها للمكاسب التي تتماهى معها.

«إن الحزب الاشتراكي هو حزب المعارضة الدائمة والعميقة لكل نظام رأسمالي هذا يعني أن علينا أن نوجه كل أفعالنا، وكل أفكارنا وكل دعايتنا وكل أصواتنا في الانتخابات باتجاه القضاء بأسرع ما يكون على الرأسمالية... إن الحزب الاشتراكي هو أساساً وبكل عمق حزب معارضة لكل النظام الاجتماعي» (ج. جوريس مرجع سابق ص 132). يتأكد دور الاشتراكية ويتعزز بمواجهته للرأسمالية وبمعارضته لها. هذا لا يعني أن الاشتراكية لا توجد إلا بوجود الرأسمالية ـ بل انها تتوافق مع رغبة بالمساواة قديمة قدم المجتمع بالذات. لكن وفي ظل الشكل القائم حالياً فإنه يتحدد عبر رؤية اجتماعية تدور حول الصراع والمضاربة من جهة والربح من جهة أخرى. تشير الكلمتان الاساسيتان في الرأسمالية إلى جو مجتمع لا تتحدد اللامساواة فيه من عنصر وراثي بل من الاستحقاق. والاشتراكية الحديثة لا تتواجه بالضرورة مع الجدارة ولا تسعى كذلك كما هو الشأن بالنسبة للشيوعية إلى إحداث تحول منظم. لكنها تدين رؤية للعالم يكون التحقق الانساني فيها منوطاً بترفع أساسه المضاربة بكل أشكالها. إن ما ترفضه الاشتراكية هو فكرة الاعتماد على الصراع بين الجدارات. أما الرأسمالية فهي فكرة مغلوطة لأنها تبرر اللامساواة المكتسبة.

تتيح الرأسمالية باعتبارها نظاماً اقتصادياً ثم نظاماً اجتماعياً فيما بعد، تطور تأثيرات متعددة ومضلة لم يتوصل التوصيف الماركسي اطلاقاً إلى التشكيك فيها. إنها تخلق الاحتكارات ـ أي انها تقضي على نفسها بنفسها ـ وبذلك فهي تخلق أيضاً نظام الحماية ليتسنى لها أن تضعف المضاربة الخارجية. ثم تسعى في الوقت نفسه وبطريقة فيها الكثير من التناقض للتوسع من أجل مضاعفة أرباحها في الخارج أي فيما يتعدى السوق الوطنية التي أصبحت سوقاً ضيقة. والتوسع يرغمها على الحروب: إن روحية الصراع تتخطى حدود الاقتصاد. فالرأسمالية معادية للقومية لا لأن ذلك تابع لأيديولوجيتها، بل بالضرورة خضوعاً للنتائج التي توصلت اليها ولكي تتمكن من البقاء والاستمرار. هكذا ينتهي الأمر بأن تفرض الرأسمالية نفسها على السياسة وبأن تجعل من هذه الأخيرة تابعاً للامور المالية. عليها أن تبرر الصراع المسلح بأسباب تتعلق بالحالة المالية. هذا هو على الأقل التحليل الذي تطور منذ بداية القرن. «إن البنية السائدة في مجتمع رأسمالي هي كما نرى على الشكل التالي، إن السوق الداخلية لبلد ما قد صار ضيقاً بحيث لم يعد قادراً على امتصاص كامل الانتاج الصناعي المنجز فيه. وإذا استطاع ذلك فذلك يعني أن الأجور هي

جد مرتفعة لتعيد شراء كامل الانتاج الناجم عن عملهم، ذلك أن أصحاب الاجور على كافة أشكالهم هم الغالبية في أي بلد. ولكن وإذا كان الأمر كذلك فمن أين يستمد الرأسمالي ربحه؟ إن غريزة الربح ستلزمه للتوجه نحو أسواق خارجية وباتجاه البلدان الأقل تطوراً صناعياً من بلاده. وبما أن البلدان آخذة بالتصنيع الواحد تلو الآخر فإن الرأسمالي سيجد أسواقاً أخرى جديدة لمنتوجاته في الأجزاء الأقل تمدناً من الكرة الأرضية، وهي أجزاء قابلة لاستعماره غير قابلة لهجرته اليها. وبكل الأحوال فسيأتي اليوم وهو لا بد آت حيث ستتنازع الأمم فيما بينها لتحتل هذه الاسواق المستعمرة وسيأتي اليوم الذي سيكون العالم فيها صغيراً ليكون أكثر تمازجاً. ومن هنا فالحرب تبدو حتمية. إنها نتيجة طبيعية لوفرة الانتاج وللمضاربة الوطنية (E. Habvy, L'Ere des Tyranies p. 181- 182).

لقد كان التيار الاشتراكي على قناعة تامة بأن التاريخ سيظهر خطأ الرأسمالية ـ أي أن الرأسمالية ستفني نفسها بنفسها: لكن السؤال الذي ظل مطروحاً مع ذلك هو التالي: هل يمكن معرفة الوقت الذي ستقضي فيه الرأسمالية على العالم مع قضائها على نفسها؟ فالرأسمالية ليست إذاً خطأً تاريخياً بل انها لحظة تاريخية. ولا بد أن تنتهي إذاً. وخروجها عن المسرح لن يكون ممكناً إلا عبر سلسلة من التحولات ستجبرها على الاختفاء من تلقاء نفسها. إن الخصوصية الفردية لوسائل الانتاج والتي يقدر لها المضاربة الحرة إنما هي مشتقة من الخصوصية الجماعية للبعض عبر تنظيم التروستات. وهكذا حين يقدر للرأسمالية أن تقوم بالحروب الخارجية وبالحروب الداخلية بين هؤلاء الذين يملكون وسائل الانتاج وبين أولئك الذين لا يملكون إلا قوة العمل فإنها تكون قد دخلت عصر الانحطاط: «إن العالم الرأسمالي قد دخل مرحلة الاحتضار... كل شيء ممكن وبالغ السرعة! (مقالة لـ م. بيفارت M.Pivert في Le populaire عدد 27 أيار 1936. راجع ليون بلوم. مرجع سابق ص 293). يترافق هذا اليقين مع احتضار النظام الحديث مع قلق آخر: وحده الوعي البروليتاري المنظم من أجل العمل سيكون القادر ليبني على هذا الاندثار مجتمعاً جديداً. لقد ورث الاشتراكيون من ماركس فكرة الرسالة الخلاصية للبروليتاريا، إنها الطبقة التي تحمل النقيض ذلك أنها كانت المحرومة من كل شيء، وبالتالي فإنها القادرة على جعل كل الانقلابات انقلابات ممكنة. فلا شيء تدافع عنه في هذا العالم إلا الأمل: إنها الطبقة الثورية بامتياز. لم تبق هذا الاطروحة المغرية محافظة على صلاحيتها إلا حتى الثلاثينات، السنوات المجيدة. فمنذ

الستينات وبعد ظهور مجتمع مختلف حيث بدأت الفروقات بين الرأسمالي وبين البروليتاري تضيق كان على الخطاب الاشتراكي أن يتغير أيضاً. ففي الوقت الذي كانت فيه وسائل الانتاج آخذة بالانتشار في أيدي حملة الاسهم وفي أيدي الجماعات كان مستوى العيش بالنسبة لاصحاب الاجور آخذاً بالتقدم إلى الدرجة الذي جعل فكرة البروليتاريا في البلدان المتقدمة فكرة قابلة للاختفاء. يعرف المجتمع المعاصر باستمرار الفروقات الاساسية في مستوى العيش، إلا أن هذه الفروقات قد ضاقت بشكل واضح ثم ان وسائل الانتاج لم تعد ملكاً لأحد من الناحية العملية. وهكذا فان فكرة ماركس التي تعتبر بأن الفارق بين الطبقات سيكون آخذاً بالاتساع قد أصبحت فكرة يغالطها التاريخ. لقد تحولت الفكرة ليحل محلها فكرة التباعد الذي انحفر بين أمم غنية وبين أمم فقيرة: وهكذا حافظت النظرية على وجهها إلا أن الأمل الثوري قد فقد وفي آن واحد شروعيته وقابليته على التحقق.

والثورة لم تعد دون أدنى شك تلك التي تحدث عنها ماركس. إلا أنها تبقى ثورة محتملة ذلك أنها تعلن انتهاء الرأسمالية. فقد قامت الاشتراكية بتفسير أحداث أيار 1968 معتبرة إياها إشارة واضحة على عمق الأزمة ـ الاخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ـ التي تدور في النظام الرأسمالي. صحيح أن الرأسمالية قد أظهرت قدرة فائقة على التأقلم. إلا أن حاجتها الطبيعية على التوسع سعياً للبقاء قد ضاعف مع الوقت من حظوظ الاندثار. فتزايد عدد العاطلين عن العمل بشكل انفجاري سيظل أمراً مرتبطاً بالرأسمالية. إنها تبعثر الثروات الطبيعية، كما أنها لا تستفيد عملياً من الثروات التي يحرزها الذكاء البشري ـ ذلك أنها قد توجهت نحو الربح الذي يحققه البعض، لا الربح من أجل الصالح العام المشترك. إنها تحتكر ثمرات النمو في أيدي بعض «العائلات والتي لا يزيد عددها عن المائتي عائلة». وأخيراً فإن تطورها العالمي قد دفع بهذه الامبريالية للنمو، الامبريالية التي قال عنها لينين إنها المرحلة الأعلى من مراحل الاستعمار. إن الدفاع عن الرأسمالية سيكون صعباً باستمرار، ولذلك ستبقى عرضة للانكسار.

الخصوصية الجماعية

يمر تحقيق المجتمع المساواتي عبر الغاء الربح الفردي، أي عبر الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج. كذلك تتحدد الاشتراكية بوصفها تنظيماً للانتاج لا باعتباره كسباً بل، بهدف إفادة الصالح العام الذي يتعلق بالجميع. إنها تعلن الملكية الجماعية للاداة المنتجة وتوزيع الثروات تبعاً للحاجات.

أما ضرورة نزع الأداة المنتجة من أصحابها ـ البرجوازية والرأسمالية ـ فلا تعني اطلاقاً توفير الشرط الكافي لتحديد الاشتراكية. بل لا بد أيضاً من أن نعرف من ستناط بهم هذه الملكية من أجل تأمين الانتاج وتالياً إعادة تأمين توزيعه. أما اللينينية فقد أوكلت هذه الملكية إلىٰ الدولة. لكن توكيل الدولة هذا قد خلق تأثيرات ضالة على جانب من الاهمية، وقد كان الاشتراكيون واعون بها غالب الاحيان. إن مسألة تعيين الجهة التي توكل اليها الملكية مسألة طرحت على التيار الاشتراكي منذ بداية القرن.

من الناحية النظرية، لا بد من تحويل ملكية الاداة المنتجة إلى الجماعة الاجتماعية بكاملها. وقد أطلق جوراس على هذا الشكل الجديد اسم «الملكية الجماعية». كذلك تحدث بلوم عن «نظام جماعاتي للملكية وللإنتاج». فالفرد لا يملك الحق باعتباره فرداً للامساك بوسائل الانتاج بل بامكانه أن يتملك هذا الحق باعتباره عضواً في جماعة العمال. ومن أجل حل مسائل تنظيم العمل وإعادة التوزيع، كانت الوسيلة الأكثر سهولة هي إعادة تكليف الدولة وإدارتها في تمثيل العمال من أجل تحقيق هذه المهمة. فتوكيل الدولة بما تملك من حياد ومن خلال ما تتحمله من رسالة توضع في خدمة الصالح العام، كان كفيلاً من حيث المبدأ بضمان أكبر نسبة من المردودية إذ يسمح هذا التوكيل من ناحية ثانية من تحاشي كل الوسطاء الذين يقفون حائلاً دون تحقيق الربح. والتأميم قد يجعل التوزيع المباشر للانتاج على العمال ممكناً في الوقت الذي يترك لجهاز الدولة الفرصة لتعديل الضرائب تبعاً للحاجات. إن هذا التوكيل كان كفيلاً بضمان توجيه الجهود كافة باتجاه الصالح العام وباتجاه ما تفرضه المصلحة القومية.

إن الحكم الذي أعطي بشأن توكيل الدولة كان حكماً غذته التجارب المعروفة منذ القرن التاسع عشر. وقد أعطى جوراس ما يترتب عنه من نتائج ضارة: «العقم والروتين... التبذير من خلال زيادة اعداد الموظفين» (مرجع سابق ص 234). إن القطاع العام ومن خلال قضائه على فكرة الربح بشكل مطلق قد خلق الكسل والاهمال. إنه ينتج أقل مما ينتجه القطاع الخاص. لكن الأمر الأكثر قلقاً هو: هل سيحقق توكيل الدولة بالفعل تحرير العمال؟ من المحتمل أن العامل قد غير سيده: «أنْ يعطي العمال جهدهم للدولة للأقسام للتعاونيات أو للافراد فالأمر سيان: ان نطلق على رب العمل اسم الدولة أو فلان من الناس فإن الشقاء نفسه سيظل قائماً وكذلك التبعية. وإذا كان التنظيم الاشتراكي يعني توسيع ملكية الدولة وتوسيع

القطاع العام ليشمل أعمالاً كافة كما هو الأمر حالياً، فإن ذلك ليس إلا حماقة واسعة» (المرجع السابق 226). فلا يكفي الاعتقاد بأن الانتقال من الخاص إلى العام سيحل كافة المشاكل وبضربة واحدة. كذلك يجدر بنا أن نحكم على القطاع العام مستقبلاً إنطلاقاً مما نشهده الآن من أمثلة ولا أن نجعل من الاشتراكية توكيلاً للدولة.

أما قناعة الاشتراكيين فقد كانت على الشكل التالي إن تصورهم لتوكيل الدولة ليس متماهياً مع التصورات السابقة. ذلك أن ثمة فارقاً كبيراً بين تأميم بعض القطاعات داخل الاقتصاد الليبرالي وتأميم إنتاج بلد بأكمله. في الحالة تبقى المبادرات والتعهدات العامة خاضعة لكل القوانين الاقتصادية الرأسمالية: مضاربة، ربح، عرض وطلب. وهكذا يخضع أصحاب الاجور لنفس الالتزامات. فلا يكفي إذاً إجراء التأميمات بل لا بد من تغيير نظام الانتاج بشكل جذري. وقد لاحظ جوراس ان على المنشآت التي جرى تأميمها للتو أن تخضع للتدين بهدف تعويض المالكين القدامى وتعويض الدين لا بد أن يحرم أصحاب الاجور من قسم من الارباح يوازي ما يخسره. فتوكيل الدولة قد يؤتي ثماره بعد مرحلة طويلة خاصة بعد أن تحل مشاكل الانتقال من دولة إلى أخرى. وفي مرحلة أخرى أيضاً حين يصبح المجتمع بأكمله مجتمعاً خاضعاً للاقتصاد الجماعي. والحجة هذه تشبه حجة انتشار الاشتراكية في كل البلدان: إن الأمر ليتشابه مع الدعوة إلى اطلاق الحريات الشكلية، فالدعوة إلى الربح ستسيء إلى تطور المجتمع الجديد. وحينها سيكون الظرف الاجتماعي جديداً من كل الجوانب. بالنسبة لجوراس إن الجمود الذي نشهده حتى أيامنا هذه في الوظيفة العامة إنما يعود أساساً لموقعه وسط الاقتصاد الرأسمالي. فالكل يحلم أن يصبح مواطناً وأن يكون خادماً لهذه الدولة ذلك أن المجتمع لا يقدم له أية ضمانة. ومن ثم فإنه «حين يصبح الجميع موظفين، فلن يكون أحداً موظفاً». (جوراس المرجع السابق 234). بمعنى آخر إن الخضوع للوظيفة يعني فقدان الاخطاء المعتادة. حين يصبح الربح الاناني مستحيلاً، فإن كل فرد سيقوم بعمله بكل فرع من أجل الصالح العام انطلاقاً من علمه ان الكل يعمل مثله. وربما سيكون عندها العمل أقل انتاجية. لكن جو العمل يكون قد تغير: فالشعب بأكمله سيلعب لعبة المصلحة العامة خاصة إذا ما استطعنا منعه من الاحتفاظ بالفكرة الخاطئة فكرة الكسب الفردي. هذا يعني أنه بالنسبة للاشتراكية إن البحث عن المصلحة الفردية ليس بالأمر الطبيعي، أو انه ربما كان بالامكان

حذفها وإحلال نقيضها مكانها. ولهذا نرى لماذا كانت الرأسمالية جد مكروهة: إنها لا تستند كما يعتقد أنصارها، على غريزة طبيعية قديمة غريزة تنمية وتطوير مصلحتها العامة، بل إنها تثير، بل تخلق وبكل الحالات إنها تنمي هذه الرغبة الضالة. وربما أصبح الانسان في المجتمع المستقبلي أكثر غنى. وهو سيكون أفضل طالما أنه لن يعيش وسط ما أطلق عليه القرن التاسع عشر اسم الدغل الرأسمالي. إنه سيكون أكثر جدارة بانسانيته طالما أنه لن يكون بعد ذلك عبداً لصاحب العمل الخاص: إنه لن يكون عاملاً مأجوراً.

لقد نوقشت آليات التحول. والتأميم سيظل البرنامج المعلن عن الاشتراكية في السلطة، إنها تؤمم وهذا جزءٌ من تحديدها. لكنها تبحث دائماً عن أشكال تنظيم اقتصادي جديدة قادرة على تحاشي تأثيرات توكيل الدولة الخاطئة. لقد اقترح جوراس امكانية إيلاء الملكية إلى جماعات من العمال. فالملكية لن تكون هنا وطنية بل اجتماعية. إنها ستكون ملك النقابات إذا جاز لنا استخدام هذه الكلمة التي لن يكون لها نفس الدلالة؛ إنها ستكون ملك النقابات كما قلنا أو ملك الجمعيات التعاونيات والكومينات. إن العمال سيديرون بأنفسهم أداة العمل وسينظمون الانتاج.

لا يجب علينا أن نرى في ذلك فكرة تنظيم جديد، بل فكرة تغيير طبيعة المجتمع وبالتالي تغيير طبيعة الانسان. فعلى الناس، وبعد أن امتنعوا عن تقديم الطاعة كما كان سابقاً أن يحولوا طاقاتهم الداعية إلى الاستقلالية وطاقاتهم الابداعية لتكون في خدمة الحياة الجماعية. إن ما يمثل الجدة المطلقة هو أنه وحتى الوقت الحاضر لم يقم الافراد عامة بتطوير قدراتهم وطاقاتهم الحرة إلا لأنفسهم. ثم اننا لا نعرف حوافز على العمل إلا الكسب أو ما كان عكسه ـ والبلد الذي تتولى الدولة إدارة اقتصاده فإنه سيقوم على الفور بتطبيق الزامية العمل ولاسباب شرحها تروتسكي في حينه. إن روحية العمل ستتغير بمجرد انتهاء سيطرة البعض على البعض الآخر. إن شكل الاقتصاد الجديد سيكون أقل أهمية من جو العمل الجديد. فالتيار الاشتراكي يعرف العديد من الفوارق بدءاً من تولي الدولة كل شيء عامة وصولاً إلى الاشتراكية التي تعتمد الادارة الذاتية. فلا يكفي بالنسبة لها أن نطرح الملكية الجماعية وحسب. ومن ثم لا بد أن تكون الملكية الجماعية بتصرف الجميع بدل أن تخدم المصالح أياً كانت إن مصلحة النموكلاتورا البيروقراطية أو الحكم الامبريالي أو سواه. لا بد من تحاشي أشكال القمع الجديدة، فالقمع الرأسمالي

ليس بالشكل الوحيد. وأخيراً ولتحاشي وقوع الدولة المالكة في استخدامها القمع وبدل أن تكون في خدمة مصلحة الأقصوى، فلا بد من الانطلاق في سيرورة التخلص من الملكية الخاصة، لا بد من القيام بسيرورة إعادة تمليك اجتماعي.

تحتفظ الاشتراكية المعاصرة بالتقليدين المتناقضين، تقليد توكيل الدولة والادارة الذاتية، وتحاول الوصل ما بينهما مفضلة الفكرة التعاونية على فكرة التوكيل الكلي للدولة وذلك للتخلص من المقارنة مع الاستبداد السوفياتي. بامكاننا القول ان مشروع التحول الاقتصادي والاجتماعي لم يتغير منذ نهاية القرن الفائت تغيراً يذكر. ففي العام 1980 رأت الاشتراكية الثورة على الشكل الذي وصفه فيها جوراس: «إننا لا «نغير الحياة» ما لم نبدأ بتغيير أسس مجتمعنا، أعني بذلك البنى الاقتصادية وعلاقات الانتاج». (فرنسوا ميتران، هنا والآن ص 187). لا بد لنا باستمرار من التشكيك باقتصاد السوق: «أين ترون أن السوق يحترم الحرية؟ وهو يزيد اللامساواة حدة!». حتى لو قدرنا أن السوق سيكون أكثر خضوعاً للرقابة منه للتلاشي. لا بد من إقامة الاقتصاد عبر التخطيط، وذلك بهدف التناسب مع الحاجات الحقة لا مع ضرورات الكسب. ومع ذلك فلا بد من تخطيط مرن ـ فالكل يعرف مساوئ التخطيط السوفياتي ـ المبرمج والقابل للبرمجة. يهدف التخطيط لاعطاء التوجيهات العامة الكبيرة فقط. والتأميم يمثل أيضاً الوسيلة القادرة على إخضاع الانتاج للصالح العام. وكلنا يعلم المكانة الحقة والمكانة الرمزية التي اتخذها التأميم في برامج حكومات اليسار المتعددة قبل العام 1981 (في فرنسا) وفي السنة الأولى من تولي الرئيس فرنسوا ميتران الحكم.

إلا أن التأميم والتخطيط ليسا إلا وسيلة ـ وعلينا أن نعرف كيفية استخدامهما ومقدار الحذر اللازم لذلك. فإذا لم تستخدم هذه الوسائل مباشرة لتكون في خدمة الغايات الاشتراكية فإن الخطر الذي يتهددها هو أن تصبح هي غايات مما يخلق القمع أو يتسبب به. تهدف الاشتراكية إلى جعل الاقتصاد أكثر ديموقراطية، إلى نشر النظام الديموقراطي في المجال الاقتصادي إذ لم تمارس الديموقراطية حتى ذلك الحين إلا في المجال السياسي: وهذا ما نعنيه بالادارة الذاتية.

لا يجب أن تصبح الدولة مديرة لكل شيء. إنَّ عليها أنْ لا تحتفظ إلا بمهمة الرقابة. هذا إلى جانب مهمتها الخاصة بحفظ النظام. والتأميم لا نعني

الدولنة (توكيل الدولة). أن ننزع من الرأسمالية ملكية وسائل الانتاج والتبادل لا يعني منح ذلك إلى الدولة التي ستصير للتو دولة كلية القدرة. من سيكون له إذاً هذه الخاصية؟ سيكون ذلك من نصيب مجمل الجماعة الاجتماعية، ولكن ليس بطريقة رمزية كما هو الحال في الاتحاد السوفياتي - مما يخلق بالضرورة القمع من جانب الدولة ومما يسبب وجود بيروقراطية حاكمة - ولكن فعلياً من خلال العمل اليومي. يمتلك العامل أداة الانتاج من خلال تصميمه ومن خلال المسؤولية التي يمارسها من أجل تنظيم العمل والانتاج. ولا يكفي أن تكون ملكيته ملكية مجردة أيديولوجية كما هو الحال في النظام السوفياتي. إن الأمر يتعلق بالملكية التي يباشرها العمل الموضوع. من هنا كانت فكرة اللامركزية العامة، لا السياسية وحسب بل والاقتصادية أيضاً. إن الاشتراكية القائمة على الادارة الذاتية إنما تعني بناء مجتمع يقوم على مراكز مستقلة: على الصعيد السياسي، بنية مؤلفة من مجال في الاحياء، في البلديات وفي الأقاليم المسؤولة عن إدارة نفسها بنفسها؛ وعلى الصعيد الاقتصادي: بنية من التعاونيات، من تبادل العمل من مجالس العمال ومن اللجان.

ترتكز ديموقراطية الحياة الإقتصادية، وكما هو الحال بالنسبة للحياة السياسية، على المطالبة بالاستقلالية وبمسؤولية الجميع، وعلى فكرة التجاور بين العامل وبين عمله، وهي مجاورة تضمن الحرية كما تضمن مردودية العمل سواء بسواء. من هنا يمكننا التساؤل عما يفصل فعلاً النظرية الاشتراكية القائمة على الادارة الذاتية عن مفهوم التداركية الذي تقدمه الانظمة - الليبرالية. ففي كلتا الحالتين لا بد من النضال ضد الدولة القائمة على المركزية من أجل ضمان الاستقلالية في كل المستويات. والسؤال يكون أكثر مشروعية إذا ما سجلنا لا سيما في السنوات الأخيرة التعاطف بين بعض التيارات المسيحية وبين التيارات المنادية بالادارة الذاتية. والحزب الاشتراكي قد ضم في أعضائه عدداً كبيراً من المناضلين أصحاب الانتماء الكاثوليكي.

وبالحقيقة فإن النظرية القائلة بالإدارة الذاتية إنما تعبر عن خصوصية وطرافة مرتبطة بها ولا يمكن - إلا إذا أردنا تحريفها عن أصولها - أنْ نخلطها مع سواها. لا بد من التحديد انطلاقاً أن هذه النظرية لا تنتظم إلا في حضن التخطيط، وليس في إطار اقتصاد السوق وحسب. أما هدف هذا التيار الاشتراكي فهو اعتماد التقارب بين التخطيط وبين الإدارة الذاتية. هذا يفترض أيضاً أنْ تتآلف الادارة الذاتية طبيعياً مع معطيات التخطيط التي جرى وضعها عبر الاجهزة العليا»، إنها نوع من

«الانسجام المخطط سلفاً»، وقد أكد م. روكارد أنها لا تتحقق عفوياً ولا بالإكراه بل «بالإثارة». يهدف التخطيط المشار اليه هنا إلى طمس كل التأثيرات الضالة التي تنجم عن السوق وهو يسمح بتحقيق المساواة المرجوة، وفي الوقت نفسه تضمن الإدارة الذاتية حرية العمل داخل الإطار المنظم والموضوع سلفاً. أما المجتمع التداركي فهو يترك لاقتصاد السوق حرية الحركة ويترك للدولة أن تجيب على الحاجات التي لم يصر إلى تلبيتها والتي أسهم السوق بما فيه من تأثيرات ضالة بنموها واطرادها. أما السؤال المرتبط بإمكانية التوافق بين التخطيط وبين الإدارة الذاتية، فهو سؤال يدخل في إطار السؤال العام المرتبط بتوافق الاشتراكية مع الحرية وهذا سؤال ستعطى الاجابة عنه لاحقاً.

بكل الأحوال تظل الإدارة الذاتية الاشتراكية «جماعية» وهذا ما تعلنه بوضوح، هذا ما لم يتعلق الأمر بنمط «الجماعية» الممجوج الذي ينسب إلى ستالين. إنها لا تفكر إطلاقاً بترك كل فرد يعمل ما أمكن له وبكل قواه كما هو الحال في المجتمع الليبرالي أو التداركي. بل إن المجتمع مكون هنا من جماعات تقرر وتعمل بشكل جماعي. يمكننا التفكير هنا أيضاً بالحرفية التي ترفض أن تترك للنزعة الاستقلالية أن تبلغ الفرد ذلك أنها تعتبر الفرد أحياناً عاجزاً وأحياناً أخرى أنانياً. ومع ذلك فإن روحية العمل الجماعي تختلف كلياً في الحرفية عنها في نظام الإدارة الذاتية. في الحالة الثانية فإن هذه الروحية تحرص على التطور وسط مناخ من الصراع الطبقي وهي تدين فكرة «تعاون الطبقات» التي تتباين عنها بكل وضوح. ولذلك فإن هذا الوعي لا يتعرف على نفسه في الحرفية التي تجعل من التفاهم الاجتماعي المتحقق مثالاً ولا في التوجه التشاركي ولا في المعامل المدارة ذاتياً كما هو الحال في المجتمعات التداركية التي تهدف إلى استيعاب الأزمات دون التوصل لوضع حلول لها وإخمادها. ففي المجتمع التداركي تبقى التراتبيات محصورة ومقبولة في إطار وعي كل فرد لتحقيقه أقصى ما يستطيع من القدرات على الاستقلالية. أما الاشتراكية فإنها تسعى للقضاء على كل علاقة ترتبط بالسلطة باعتبار هذه العلاقة علاقة سيطرة. ولذلك فإنها تسعى لتحريك عمل جماعي أكثر مما تسعى لتحريك أنظمة.

السلم الاشتراكي

إذا كانت نظرة الاشتراكية للحرب نظرة متناقضة في الغالب فذلك لأنها تصطدم هنا بحقيقة خارجية لا يمكن لها أن تسيطر عليها. فلا يكفي أبداً أن تعلن

أنها صديقة الكل حتى لا تحصي الاعداء. فالعدو بدوره يجهل هذه الفكرة، ولا يمكن إيصالها له. والصراع كالحب لا يمكن أن يلعب إلا بوجود اثنين، والخصم كالشريك لا يمكن أن يخضع للأمر.

لم تكن الاشتراكية منذ انطلاقتها سلمية، بمعنى أنه لا يمكن تمني الحرب وبمعنى كراهية الحرب مع العلم الكلي بأنه ثمة حروب تفرض فرضاً. إنها تدعو للسلم بمعنى أنها تبشر بالسلم بكل الوسائل، وحيث إنها تبحث فيما يتعدى التاريخ المعاش عن مجتمع جديد يخيم فيه السلم العالمي. وهذا ما يتناسب مع رؤية للعالم تتعالى على التاريخ تعلن قيام نوع من التاريخ ـ اللاحق لا علاقة له بالماضي. لكن مشكلة الاشتراكية هو أنها مدعوة للحكم بالواسطة ـ تبعاً للعبة المبادرة الديموقراطية ـ وحين تكون في السلطة فهي ترفض تلقائياً أن تحكم بطريقة الايديولوجيات. ولاسباب أخلاقية سنحددها لاحقاً فإنها ترفض أن تحكم كما لو كان المجتمع المستقبلي قد صار متحققاً، وهي ستجد نفسها عندئذٍ ملزمة أن تدير مجتمعاً ليس كاملاً، مجتمع فيه صراعه، مجتمعاً ما زال منغمساً في التاريخ. ولذلك لا بد لها من القيام بمساومات وأن تدع ـ مؤقتاً كما تأمل ـ أيديولوجيتها في جارور سري. وهكذا فالاشتراكية الفرنسية، اشتراكية نهاية هذا القرن، ولأنها وجدت نفسها في السلطة، فهي لم تعد اشتراكية داعية للسلم لتصبح مجرد اشتراكية سلمية على طريقة الديموقراطيات الليبرالية التي انتهت بالتماهي معها، إن في هذا الأمر أو على العموم. وقد عكست مرحلة الجبهة الشعبية هذا الانزلاق: ل. بلوم وبالرغم من خطاباته المسالمة لم يتردد أن يؤدي للاشتراكيين الاسبان مساعدة عسكرية تسهم بالنضال ضد فرنكو، وأمام استياء جزء من الرأي العام الفرنسي، واستياء الرأي العام الانكليزي بخاصة قام بلوم بارسال الأسلحة بطرق ملتوية. وقد قام باستمرار بالتقليل من الخطر الهتلري. «لا القوة ولا السمعة العسكرية لالمانيا تستطيعان أن تظللا كما هو الحال منذ أربع عشر سنة نصف أوروبا. ولا يمكننا أن ننسب إلى هتلر أو إلى موسيليني خططاً جد عبثية جد كاذبة. والأكثر من ذلك إنه يعود لنا أن نجعل هذه الخطط غير قابلة للتطبيق (من كلمة لبلوم نشرت عام 1931). من السهولة بمكان أن نسخر من عبارات بلوم. من الذي أدرك في تلك الفترة الخطر الهتلري إن على المستوى العسكري أو الايديولوجي؟ لقد أحسن بلوم باقراره بالخطر العسكري. وحالياً يقوم القادة الاشتراكيون والذين هم في صفوف المعارضة برفض التصديق على الميزانيات العسكرية، ويعلنون حين يكونون في

السلطة بأنهم الحلفاء المخلصون للولايات المتحدة وانهم معهم في الحرب الوقائية ضد العراق. لكن الموقف الذي يعلن قبول فكرة الحرب هو موقف حديث في التيار الاشتراكي. وفي هذا الاطار يظل اليقين التأسيسي مسالماً، داعياً كما أعلنه جوراس إلى مزيد من التحالف بين فرنسا مع أقطار أوروبا الأخرى بهدف تحقيق السلم العام وبهدف نزع السلاح عالمياً».

بامكاننا دون شك وصف هذه الاطروحة بالإيتوبية، وهذا ما لم يتردد باعلانه خصوم الاشتراكية محتجين بفكرة ان السلم العالمي يعني الحفاظ على الاحلام القديمة الاشد تفاهة. لقد أجاب كانط مسبقاً على هذه التشكيكات مذكراً بأن الدولة وإذا كانت قد نجحت في العديد من البلدان وبعد قرون من الجهود المكلفة بالقضاء على حالات الثأر الخاصة وبنزع السلاح من العصابات الضالة، فإنه لا سبب يدعونا لنرى لماذا لا يمكننا أن نحيل مستقبلاً الأزمات العالمية أو بين الأمم إلى حظيرة العقل. بالطبع يمكننا نقاش هذه المقارنة. وهي تشكل فعلاً جزءاً من موضوع آخر. وبكل الاحوال من المشروع أن نسأل الاشتراكية وكما فعل (H. Halevy) هـ. هليفي ألا تؤدي مسالمتها إلى الافلاس والهزيمة بكل تأكيد؟ وإذا كانت الاشتراكية قد أصبحت مسالمة إلى هذا الحد فإنه لم تبلغ حد الإيتوبيا إلى درجة إعلانها عدم تسلحها بشكل أحمق أمام خصم مسلح جاهز للاستفادة من هذه النزعة الملائكية. علينا أن نفهم مسالمة الاشتراكية من خلال سيرورة ـ تمتد لدى قرن بكامله ـ من التدرب على فهم حقيقة العالم. لا بد من دمج رغبتها في السلم وسط مشروع فلسفي، بل خلاصي، لا جعله موازياً لروحية «الخضر» الالمان الذين يفضلون أن يكونوا حمراً على أن يكونوا في عداد الاموات.

إذا كان بلوم قد أعلن عشية الحرب الأخيرة وجوب خفض النفقات العسكرية فلانه كان يؤمن بقوة أن عدم وجود السلاح سيرفع عن الشعب عبء مجازفاته الحربية. وبذلك فإنه كان يعلن قيام نوع من البراهين شبيه بالبراهين التي أدرجت في المجال الاقتصادي: فكما أن الربح والمضاربة ستجعل الناس أنانيين، كذلك فإنّ امتلاك السلاح سيجعل منهم أناساً عدائيين. باعتبارهم ورثة الماركسية، اعتقد الاشتراكيون أن البنى الاجتماعية هي المسؤولة عن الشقاء الانساني، يكفي إذاً قلب العادات لنسمح للطيبة الانسانية الطبيعية بالانطلاق. تتناسب هذه الطريقة في فهم الامور مع مفهوم تفاؤلي يضاف إلى الطبيعة البشرية، وهذا ما يمكن ترجمته عبر سذاجة قابلة للتشكيك. وحين وصل إلى السلطة اعلن بلوم رسمياً أنه «لم يرد الشك

بكلام هتلر، وهو الجندي القديم الذي عرف ولمدى أربع سنوات حياة الشقاء وسط الدشم». مدفوعاً بشعور التمزق الداخلي قام رئيس الجبهة الشعبية بالقبول ببرنامج إعادة التسلح ليستطيع مواجهة من أطلق عليه اسم «اتيلا المؤلل».

دفع الانقسام الناجم بعد الحرب العالمية الثانية كما دفع الخطر النووي التيار الاشتراكي لترك المشروع المنظم القاضي بالتخلي عن التسلح. فقد قام بيير مانديس فرانس بالتخلي عن لهجته المسالمة مدافعاً عن الاستقلال القومي بلهجة فيها الكثير من السمات الديغولية. إلا أن هذه الرؤية للاشياء ستجعله بعيداً عن الاشتراكية وستجعل منه إنساناً عرضة للشبهات. بل ان بعض التيارات الاشتراكية المعاصرة لم تستبعد فكرة التحضير لحرب دفاعية أو وقائية محتملة وبحسب المكان الذي قد تدور فيه، فهي قد تكون حرباً عادية أو حرباً ذرية. إلا أن برنامج اليسار المشترك لعام 1972 قد أعلن بوضوح إرادة التخلص من السلاح النووي وتحويله إلى صناعة ذرية مسالمة. لكن ذلك لم يمنع الحزب من العودة إلى الموقف المتخذ عام 1978. لا تعكس هذه الاختلافات وهذا التردد مسألة تتعلق بالمنهج - ما هي الطريقة الأفضل للحفاظ على فرنسا - بقدر ما تعكس النقاش الداخلي المقلق بين الايتوبيات وبين ضرورات السلطة، بين أخلاقيات المسؤولية وأخلاقيات الاقتناع. هذا ما عبر عنه روكارد في جوابه عام 1969 على أحد الاسئلة ونصه «هل يعتبر نزع السلاح العام والمراقب هدفاً أساسياً بالنسبة لكم» أجاب: «بالطبع، مع العلم أن هذا أمر صعب تحقيقه... ومع ذلك فلا بد أن تسعى الانسانية لنزع سلاح عام مراقب ومن مختلف الدول، ذلك أننا لا نؤمن بنزع سلاح من جانب واحد. إن سياسة الشهادة قد تبدو لنا سياسة محببة لكن ومن وجهة نظر حكومية، فإنها لا يمكن أن تكون موضع طرح. ثم ان العنف ما زال قائماً في العالم ولم يزل حتى الآن حتى بانتصار الاشتراكية». إنه جواب يحمل الكثير من الغموض ومن الفوارق في آن واحد. وهو جواب يعبر عن بديهيات متعددة: ضمن جانب أول لم يتخل رئيس الوزراء المقبل عن الأمل بسلم دائم. ومن جانب آخر لم يتخل عن قناعته بأن إرادة السلم لا تكفي لصنع السلم. كما أنه سخر إلى حد ما من النزعة الملائكية الضارة مع استخدامه لجانب تربوي يكون في خدمة المناضلين. وأخيراً أكد على شهادته بأن الايديولوجية الاشتراكية تقوم بوظيفتها دون أن تكون عرضة للنقد، يضمنها قدر علمي وصوفي في آن واحد: «ولا بد» أن تسعى الانسانية إلى نزع سلاح عام. الأمر الذي يسمح للاشتراكية أن تأمل خلافاً لكل واقع، انه يقين القدر التاريخي - العلمي.

الاشتراكية العلمية

لا تعتبر الايديولوجية مجرد حامل لمشروع ارادوي. إنها تعتبر استجابة للتاريخ. في حين أن النازية والحرفية ليستا إلا ردات فعل على إرادة انحطاط، أما الاشتراكية وكذلك الماركسية فهما تريدان أن تكونا أدوات قدر. هذا لا يعني إطلاقاً أن المجتمع المثالي سيتحقق مباشرة. ولا بد بعد ذلك أن تدرك الارادة البشرية الدلالة وان تهب القدر طاقة معينة. لكن الاشتراكية لم تنقطع عن الترديد بأن موقعها هو «في اتجاه التاريخ». وهذا ما يمنحها ثقة حاسمة: والوقت سيكون حليفها.

هذه الفكرة الماركسية والمنطلقة من فرضيات ماركسية، ستنفصل شأن الأفكار الأخرى عن النظام السوفياتي دون أن تتعرى مع ذلك من طبيعتها. وبالتخلي المطرد عن الأمل بقيام ثورة جذرية وعن القضاء الأكيد على الرأسمالية، فإن الاشتراكية قد تماهت أكثر فأكثر مع التحولات التطورية للرأسمالية، لقد عرفت نفسها من خلال فشل خصومها، وأعلنت أنها ستحل مكانه ولكن دون عنف، تماماً كما تتركب صورة فوق أخرى وببطء.

مع ماركس أصبحت الاشتراكية اشتراكية علمية، بمعنى أنها ظهرت كما لو كانت قد تولدت من ضمن قانون التاريخ. وقد طورت الرأسمالية التوترات والمواقف مما جعل الاشتراكية ممكنة وضرورية. وقد أخذت الاشتراكية مكان الرأسمالية تبعاً لسيرورة ثورية لم تكن خلاّقة وحسب، بل انها استعانت بعناصر الرأسمالية الهرمة بهدف إعادة قلبها.

تبدو اشتراكية ماركس كما ظهرت الوجه الآخر الحقيقي لليبرالية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر. ولكي تتحقق كان لا بد لها من القيام بثورة جذرية. وفي القرن العشرين كانت التحولات الليبرالية باتجاه ليبرالية اجتماعية وكان ظهور الحقوق وتعميم مبدأ الدولة الحامية، مما ضيق الفروقات بين المجتمع الموجود وبين المجتمع المنتظر. لقد كانت الاشتراكية موجودة بشكل بذرة كامنة في الرأسمالية المعاصرة، إلى درجة رأى بعض الكتاب في الليبرالية الحالية اشتراكية غير واعية لنفسها. (راجع لائحة المراجع J. Schumpeter et K. Polanyi) لقد قوى هذا التطور الجديد من عزيمة الاشتراكية وزاد ثقتها بامكانية تحقيق سيرورة لا تقبل الرد.

وأكثر فأكثر، قامت الدولة باعادة تنظيم نفسها بهدف الوقوف بوجه أخطاء الرأسمالية ولتضمن أكبر قدر ممكن من المساواة. أما الليبرالية وهي ليبرالية وطنية فقد ظلت تسير من أزمة إلى أزمة، ذلك أن كل أزمة اقتصادية أو اجتماعية ـ وربما علينا أن نضيف كل حرب ـ إنما تؤدي إلى إلحاح متزايد بتدخل الدولة. وهكذا أدى التدخل شيئاً فشيئاً إلى تضييق مجال الملكية الخاصة في وسائل الانتاج. لقد استطاعت الليبرالية المخططة أن تضيق الهامش الذي تتمتع به السوق الحرة. لقد استطاعت الليبرالية أن تنظم الاجور والاسعار أحياناً محددة قانون العرض والطلب. وبتنكرها لشكلها الأولي، إذا صح القول، فإن الليبرالية قد بدأت إذا صح القول التشابه مع الاشتراكية، مع خصمها. لقد اتخذت صبغة اشتراكية.

هذا التهجين للرأسمالية قد يمكن اعتباره استراتيجية تسمح لها بالبقاء: لقد تحدت الرأسمالية من خلال مجاراتها للمطلب الاساسي باعتماد الخيار الاشتراكي، وبهدف الافلات من سيرورة الانحطاط ومن أجل إحراز تحول بشكل يخرجها من طبيعتها، لكن دون أن تفقد من مميزاتها الاساسية. ومع ذلك ومن حيث الاساس فإن التيارات الاشتراكية قد رأت في ذلك بنية تحولية تسمح للبلدان المتطورة من تحقيق الثورة المرجوة. يتناسب هذا الموقف مع التنبؤات الماركسية للاشتراكية العلمية، ثم إن المشنعين الاشتراكيين على اللينينية القمعية قد ظلوا على اعتقادهم بامكانية قيام ثورة هادئة. ففي العام 1947 أكد بلوم أن «الدولة الحديثة قد راحت تنفصل شيئاً بعد شيء عن الرأسمالية ولكن قد يكون باستطاعة الاحزاب الاشتراكية أن تديرها دون أن تكون عبدة لها، أو وبحجة أكبر دون أن تكون واقعة تحت عبودية الرأسمالية. إنها تدخل السلطة لتتمكن أن تأخذ منها أداة تكون في خدمتها ضد الرأسمالية. أي أن باستطاعة هذه الاحزاب أن تستخدم سلطة الدولة لتخلق منها الشروط المناسبة لمجيء الاشتراكية» (المرجع السابق 568). كذلك عبر ج. شومبتر عن قناعة مماثلة مازجاً إياها هذه المرة بشيء من الاسف: «يقوم النظام الرأسمالي بالقضاء على نفسه بنفسه، أما الاشتراكية المؤمنة بالمركزية (...) فإنها تملك أفضل الحظوظ لتكون وريثة الرأسمالية» (مرجع سابق ص 416). أو لنلاحظ أيضاً قوله التالي: «يقولب التطور الرأسمالي الاشياء والأرواح لحساب الاشتراكية. بل بامكانه أن يدفع هذا التحضير بعيداً بحيث لا يعود قطع حبل الرحم إلا مجرد شكليات بسيطة. (المرجع السابق 304).

يسمح التطور المشار اليه للمدافعين عنه بالتأكيد بأن الاشتراكية ليست مجرد

ايتوبيا، بل انها حتمية منطقية. ولا بد من الحديث عن حتمية، فالاشتراكية العلمية تفرض ضمناً فكراً أخروياً. ومع ذلك فإن هذه الحتمية ليست مما لا يمكن تحاشيه: لا بد من إثارتها؛ وهذا اللايقين الأخير ولأنه يعتبر نفسه جزءاً من نظام كامل فهو يظهر مفارقة أخرى: فإما الاشتراكية وإما نهاية العالم.

توحي الاشتراكية بالفكر الأخروي. وهذا ما يظل وفياً للماركسية. نجد هذه الفكرة في كل أعمال جوراس. فالاشتراكية برأيه تمثل التعبير المكتمل بعد عدة عقودعن التجارب والمحاولات التي قامت بها الثورة الفرنسية. إنها تطور أخيراً وبنجاح مبادئ الديموقراطية والجمهورية. إنها تكمل وتغني كلياً الحريات الثورية التي أساء القرن التاسع عشر فهمها. إنها تضيف العدالة إلى الحرية وبهذا المعنى فإنها تحقق الحق فعلاً. يبدو هذا التطور مع تعثره يوماً بعد يوم بوضوح عبر تأمل الفترات الزمنية المتباعدة، وهو تطور علمي وضروري: ولا يمكن أن لا يكون. تمثل الثورة الفرنسية العقدة الأكثر دلالة، إنها اللحظة التي تخلص فيها تاريخ الحديثة من وقع الجاذبية. والاشتراكية التي تعتبر نهاية الثورة إنما تمثل اكتمال كل الانتصارات، إنها قمة الروح المتحضرة. فالانسانية تختصر فيه وفيه تتبلور، إنها عظمة طبيعة إذا صح القول فيما هي كانت فيما مضى بطيئة مصغرة منطوية على نفسها.

وكما نرى تدين هذه الرؤية للعالم في وجودها إلى كاتبي التاريخ في القرن التاسع عشر. فاليقين العلمي عند أصحاب الافكار التطورية المتقدمين قد وجد التاريخ يسير باتجاه حالة تمثل الذروة وهي حالة لم تتحقق بعد ومع ذلك فإن مجيئها لم يكن يبعث أدنى شك. ستنهي هذه الحالة الذروة التاريخ وسط نوع من الكمال اللامتحرك. ولا بد هنا من تجاوز الرأسمالية، حيث لا بد من تجاوز كل مراحل التاريخ، فذلك هو القانون. أما الاشتراكية فلا يجوز تجاوزها، ذلك أنها تختصر كل شيء، وفيها تمحى كل الرغبات ـ فحين نستجيب إلى الرغبات فذلك يعني الغاؤها ووضع حد للاندفاع.

ومع ذلك، فإن نقطة الوصول الاشتراكية ليست بالضرورة مما لا يمكن تحاشيه: إنها تتطلب حصول وعي لدى الجماهير ومن ثم الارادة. فلا يكفي انتظار زوال أو تحول الرأسمالية، إذ قد تتحول هذه وتتطور باتجاه تدمير المجتمع بالذات: إنها تقود بطبيعتها نحو الحرب التي قد تنهي كل شيء. فالثورة ضرورية إذاً، لا من أجل التأثير في التاريخ الذي يقود جوهرياً للاشتراكية، بل من أجل

الخلاص من نهاية أخروية حيث تقودنا الرأسمالية التي تطورت حتى بلغت حدودها القصوى. إن كل شيء يجري كما لو أن التاريخ، وهو تاريخ محدد، قد وجد نفسه أمام خيار نهائي: الانسجام لقوانينه الخاصة أو بالمقابل الانفجار في العدم. والاشتراكية لا تظهر باعتبارها الحالة المثالية وحسب بل باعتبارها الحظ الأخير أما تهديد لا يمكن تقبله: «حتى تصبح الاشتراكية، وهي الشكل التاريخي الضروري للمجتمع حقيقة، فلا بد من تدخل البشر. وإذا ما حصل هذا التدخل في الوقت المناسب أي قبل أن تغرق البشرية في حروب لا نهاية لها؟ فإن الجواب على هذا السؤال سيظل ملكاً للتاريخ» (ج. بورغين ـ مرجع مذكور ص 112). أو أيضاً: «إما الاشتراكية أو الحرب والقمع. ذلك هو الخيار الذي يضعه التاريخ بين أيدينا... إن الالتزام في طريق تحول المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي هو الرؤية الوحيدة التي يمكن تقديمها للعالم من أجل تخليصه من الانحلال والانحطاط» (المرجع السابق ص 124 -126). يعتبر هذا التناظر نوعاً من المكابرة، إما نحن أو الطوفان ـ إن ذلك إنما يعتبر ترجمة لشكل الروحية الايديولوجية والكليانية ـ إنه التناظر نفسه الذي نصادفه مع ما فيه من رهبة في الخطاب الهتلري. لا يمكن للتاريخ أن يختار الهزالة. لا بد من أن يعود إلى الوضوح أو أن يموت. والاشتراكية أمر مفروغ منه لأنها علمية. لكن مجرد الوقوع في خطأ واحد وسط هذه التحديدات يعني الوقوع في الهوة. إنه خطأ في شكل البرهان، إذ يتحقق الالتزام بالثورة عبر الخوف.

المجتمع الحلم

تبقى الاشتراكية ماركسية إذاً وذلك من حيث رؤيتها لنهاية العالم. ومن خلال القطيعة التي تدخلها بين العالم الراهن وعالم ما بعد الثورة: إن المجتمع ذاهب حتماً باتجاه تغيير طبيعته. فالتوصيف الذي يعطى لمجتمع المستقبل هو توصيف فيه الكثير من الايحاءات بوجود تغيير في هيئته.

تهدف الثورة ومن خلال ما تتوخى من نتائج أولى إلى القضاء على الرأسمالية: «لنفترض أن كل اقتطاع رأسمالي سينقطع، وان المستأجرين لن يدفعوا بعد الآن إيجاراتهم، وان أصحاب المزارع لن يدفعوا أيضاً الاتاوات... و ن كل محصول زراعي، كل ربح تجاري وكل احتكار أو ربح صناعي سيصار إلى إلغائه» (ج. جوراس، مرجع سابق ص 224). إلا أن كل انقلاب في الاقتصاد سيلزم بوقوع انقلابات في النظام الاخلاقي. إن القضاء على علاقات الانتاج القديمة يعني القضاء على علاقات السيطرة، ذلك يعني إعادة ترميم أو إعادة تعيين الوحدة الإنسانية. إن

الوسواس الماركسي عن التقسيم حاضر في كل مكان: «إن ما يهم هو الذهاب إلى أبعد من الحرية الاقتصادية والاجتماعية للفرد والتي ليست غاية ولا هي بالشرط الضروري (...) لكل تحول في الوضع الانساني. لا بد من تحرير الانسان من كل عبودية زائدة أو ثانوية يفرضها الاستغلال (....) يتأسس الهدف الثوري على إقامة الانسجام بين هذه الوحدة الاجتماعية التي هي الشخص، وبين هذا الكل الاجتماعي الذي هو المجتمع الجماعي» (ل. بلوم. مرجع سابق ص 518). تصف الاشتراكية منذ ج. جوراس وحتى فرنسوا ميتران ذلك الانعتاق، التحرر القريب. فالانسان لن يكون عبداً للطبيعة، انه سيسطر عليها. وهكذا سيأخذ مكانته باعتباره سيد العالم، وبذلك سيحقق دعوته.

إن إحياء هذه النزعة الانسانية لن تكون ممكنة إلا بعد انتهاء علاقات السيطرة التي تفصل بين البشر. وبذلك يقضي على التراتبية وعلى الاعلين والاسفلين أياً كان نوعهم. ففي مجال العمل وبالقضاء على حق رب العمل تستعاد الوحدة التي تدار ذاتياً وتكون الادارة مؤلفة من متساويين. وفي المدارس تنتهي فكرة الانتقاء ويصبح المعلم والمتعلم متساويين تراعى العلاقة الموحدة بينهما. وسيكون الأمر على هذه الشاكلة في كل مكان ومجال: في الكومينة وفي الأسرة وفي كل الأماكن الأخرى. وهذا لا يعني أن الافراد قد باتوا بما يشبه الاعجوبة متشابهين في القدرات والمواهب وفي الاستحقاقات. فالفوارق تظل قائمة. لكنها فوارق لن تكون قادرة بعد الآن على خلق علاقات سيطرة. كل موهبة أو كل استحقاق سيحمل بعد الآن ليوضع في خدمة المجتمع بأكمله. تتحقق هذه الأمور طبيعياً بمجرد أن يعرف المرء أن عمله سيكون لصالح المجموعة، وليس من أجل حفنة من الرأسماليين. وكما هو الحال في الماركسية يسعى التيار الاشتراكي للبحث عن الاخطاء البشرية لا في الضعف الانساني بل في انانية البعض. والانقلاب الاقتصادي سيكون قادراً على إعادة اللحمة إلى السلطة. إننا نجد في الاشتراكية نوعاً من حماس الاديرة، نوعاً من التفاني السعيد. فالمواطنون سيعمدون جميعاً للمساهمة في «تغيير الحياة» بمجرد القضاء على نظام الربح. فبالجهد المشترك والارادي يستطيع المجتمع المختلف والمتمايز أن يقضي على التراتبية. ثم إن الانتقال من حالة إلى أخرى يفترض ظهور إنسان جديد مختلف. وبالمقياس العالمي، إن السيرورة التاريخية التي تقود إلى الاشتراكية ستخلق نوعاً من المساواة بين الأمم ـ لا بمعنى احداث نوع من المعادلة بل من التآزر: «ثمة عصور مضت كانت تبنى فيها عظمة الامة على

هزيمة وعلى استغلال الآخرين. ثمة عصور مرت كانت فيها ثروة الدولة وازدهارها يبنيان على خراب الآخرين وشقائهم. والذي يعتقد في أيامنا بامكانية تجديد هذه العصور التي تحققت تاريخياً فهو يعيش في أوهام كاذبة أوهام لا يعتريها أي شعور» (بلوم. مرجع سابق ص 190).

فيما بعد كان الغاء علاقات السيطرة يعني تحرر الانسان إزاء التقنية إزاء المدنية التي خلقها بنفسه. فالاشتراكية تعني التخلص أيضاً من السيطرات العقلية والثقافية والاخلاقية. ففي السابق كان الدين يفرض ترك الضمائر اللاواعية تحت سلطته. أما الآن فإن الفرد يبدو خاضعاً لعبودية وسائل اعلام حمقاء، وأجهزة اعلام كاذبة ومدنية الارصدة والآلات. فالفرد أصبح مجبراً على العمل أكثر فأكثر طالما أنه يريد المزيد من الاستهلاك. لا بد إذاً من خلق وقت فراغ ولذلك لا بد من إقناعه بأن الحرية إنما تكتسب من خلال علاقته بنفسه لا من خلال علاقته بالاشياء المختلفة. والرأسمالية التي سيصار لاحقاً للقضاء عليها ستبدو أداة أسهمت بنزع الانسان والطبيعة، إنها جنون مخرب، خرب الريف وأمرض المدن وأورث الكوارث البيئية وترك الثروة الانسانية جانباً لأنها ثروة مجهولة غير مفهومة ومحتقرة. أما الاشتراكي فهو الكائن الانساني الوحيد الذي يأخذ في سياسته الانسان كانسان غير منقسم، الانسان المتصالح مع ذاته والذي يجب تأمين تفتح شخصيته لا بشكل جزئي بل إجمالي. من هنا يمكننا الحديث عن عودة الحلم الماركسي والشيوعي القديم، وهو حلم حاولت تحقيقه بلدان اشتراكية متعددة: امتزاج العمل اليدوي مع العمل العقلي، وتصالح العمل مع أوقات الفراغ. فللمرة الأولى لن يكون الانسان وسيلة بل غاية: «بالنسبة للطبقة المسيطرة، إن حياة العامل، أو الوقت الذي يعيشه، ليست إلا ملحقاً بوقت العمل. أما بالنسبة للاشتراكية فالعمل ليس إلا وسيلة حياة ومن ضمن الوسائل الأخرى، والحياة هي القيمة المطلقة» (فرنسوا ميتران، هنا والآن، ص 223). فالقيم الأخلاقية ستحل وإن جزئياً مكان القيم المادية. ذلك يعني عزوف الانسان عن المصالح المادية والافتراق عن التراكم الذي يعتبر في مجتمع الاستهلاك هدفاً لحياته. والتحول هذا سيكون ممكناً بسبب اختفاء اقتصاد الربح الذي يسمم الجو الاخلاقي. فكل فرد سيتكيف تبعاً لحاجاته: تلك هي الحالة بشكل من الأشكال مع ما يعرف بحقوق الاعتماد. فحين تكون حاجات الانسان الاساسية مؤمنة فإن الفرد لن يطالب بشيء آخر إلا استغلال الوقت المتبقي من حياته. إنه سيكون إلى حد ما مطهراً من نزواته الحميمية والاجتماعية.

إنها نهاية الإنقسامات وتالياً نهاية الشقاء، تعيد الإشتراكية إحياء الإنسانية التي تم خرقها وكسرها. «إننا نحن الذين سنخلق وللمرة الأولى فناً إنسانياً، فحتى الآن لم نكن نجد إلا فتات فن إنساني إذ لم نجد حتى الآن إلاّ فتات إنسانية» (جوراس، مرجع سابق ص 248).

من الواضح إذاً أنَّ المجتمع الجديد سيكون مشابهاً للشيوعية باعتبارها نهاية التاريخ. إنها تبدو كإيتوبيا تحاجج استناداً إلى تحولات الرأسمالية تلك التحولات التي تجري في الاتجاه الذي ترسمه. أو انها تجعل من مفهوم الإيتوبيا مفهوماً خاصاً بها إلا أنها تجعله مفهوماً فاعلاً بعد ان لم يكن كذلك: قد تكون الايتوبيا بناءة، تعلن الطرق، وتزيح طرق القدر الاعمى، وتحول صانعي المجتمع إلى مغامرين يصنعون المستحيل ـ ومن باستطاعته أن يحدد المستحيل موضوعيا؟ والخلاف مع النمط السوفياتي يظل مع ذلك خلافاً بالقامة: فالمجتمع الجديد لن ينظم بالقمع. إنه سيكون نابعاً مباشرة من الاندفاع الشعبي.

ثورة بالتراضي

لقد عبرت الاشتراكية عن نفسها منذ البداية وحتى نهاية القرن باعتبارها اشتراكية ثورية، إنها صانعة التحول النوعي. لكن الثورة لا تعني بالضرورة العنف. إن العنف ليس إلا وسيلة للانتصار على الجاذبيات القديمة وعلى آخر الحرفيات، ولأجل فرض الخير. هنا أيضاً كان النمط السوفياتي حاملاً لثمار مرة. فالاشتراكية لا بد لها من التخلص من الانزلاق إلى القمع. فإذا كان المجتمع الذي يؤمل الوصول اليه ماركسياً أو قريباً من الماركسية فإن الوسائل ستظل مختلفة.

إن مسألة الوسائل ليست مسألة محايدة. وهي لا ترتبط بمجرد وسيلة تقنية بسيطة. وإذا كانت الاشتراكية قد رفضت العنف كمرحلة انتقالية لا بد منها فذلك لأن الحرية قد ظلت بالنسبة لها أكثر أهمية من الثورة. وبالفعل لم تكن الاشتراكية تجهل من خلال رفضها للقمع بأنه عليها أن تختار يوماً بين المجتمع المستقبل وبين الحرية الحاضرة: وبالتالي فإن التخلي عن العنف قد يعني أيضاً التقصير في صنع الثورة. في هذه الحالة لا بد من التخلي عن مشروع التغيير الاجتماعي كما أشار إلى ذلك جوراس في إحدى صفحاته المميزة: «إذا كنا لن نصادف الحرية في النظام الاجتماعي الذي نحلم به (...) فإننا نكون قد تراجعنا نحو المجتمع الحالي بالرغم مما فيه من فوضى ومن قلق ومن قمع» (المرجع السابق ص 235). خلافاً لما جرى في النظام السوفياتي فقد اعتبرت الاشتراكية أن القيمة المرجعية إنما

تكمن في الانسانية التاريخية والحاضرة وليس في الانسانية التي بنى المستقبل نظرة عنها. ولا يجدر بنا أن نضحي بالأولى بدلاً عن الثانية. أما الماركسية ـ اللينينية فلم تتردد إطلاقاً إزاء هذه التضحية ذلك، أنها اختارت وعن قناعة إبدال معايير القيم المرجعية. أما الاشتراكية فلم تختر ذلك مطلقاً. إنها لم تبصق على العلم كما فعل أراغون ولا على الانسان المرتعد الذي يجب تخليصه وإعادته إلى طبيعته التي افقدته إياها الرأسمالية. بعبارات أخرى انها لم تأخذ بالالتزام الايديولوجي الذي يقوم على أقنمة المستقبل باحتقاره للحاضر، بل انها قد حافظت بالعمق على السؤال الذي يسمح لنا بالتساؤل: ما هي القيم التي دفعتني بعمق لاختيار القيام بالثورة؟ إن فكرتها لم تتأثر بالانزلاق لمجرد تجاهل المعايير. إنها ترفض التصنع حتى لو أدى ذلك للانتصار الذي سينفي الحياة بالذات. بهذا المعنى تقترب الاشتراكية من الفكرة الواقعية، فكرة دولة القانون. وسنرى لاحقاً أن هذا التناقض ـ إرادة تحقيق المجتمع الحلم بالوسائل المتاحة لدولة القانون ـ قد ترجم بالعجز عن العمل.

إننا نعلم أنه بالنسبة للشيوعيين، ان الصراع من أجل تحقيق إصلاحات اجتماعية في البلدان الرأسمالية إنما يتوازى مع التراجع في تحقيق سيرورة الثورة. فالشيوعيون قد وجدوا أنفسهم هنا إزاء تناقض مرير: إنهم يعتبرون أنفسهم أصحاب مصدقاية وأقوياء إذ يدافعون عن الطبقة العاملة، ولكنهم بدفاعهم عنها فهم يسهمون في دفعها باتجاه البرجزة أو إلى جعلها طبقة محافظة على المدى الطويل. والثورة الماركسية اللينينية لن تتحقق إلا باسهام طبقة عاملة مسحوقة محرومة من كل شيء. لا ينطبق هذا على الاشتراكية التي بتقييمها الايجابي للانسانية وللقيم الانسانية كغاية وللثورة كوسيلة فهي قد تظهر بمظهر الثورة الاصلاحية على صعيد الصراع الطبقي. فبالنسبة لها لا يعكس التحالف مع القوى التقدمية الخارجية ـ برجوازية متنورة واليسار المسيحي ـ نوعاً من الصلف، أو من الكلبية المستورة بالمعنى الذي كان فيه لينين يتحدث عن ضرورة عمل كل شيء يسهم بنقل المياه إلى طاحونة الثورة، إن ما هدفت اليه الاشتراكية هو تحقيق الثورة التصالحية. ومن غير المؤكد أيضاً أن يكون التيار الاشتراكي قد فهم على الدوام الصلف الذي أعلنه الشيوعيون، أقله ما ظهر مؤخراً. وبكل الأحوال فإن الثورة الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق من لا شيء، إنطلاقاً من طبقة معراة (كيف يمكن أن نقول أن لا وطن للبروليتاريا؟ إن هذا الرجل العاري لا وجود له (جوراس المرجع السابق 93). تستخدم الاشتراكية المجتمع الحالي لا من أجل القضاء عليه، بل من أجل تحويل

الروحية الموجودة فيه بعمق أكثر من تغييرها للبنى. وكل هذا يتحقق دون ألم بل انطلاقاً من دفع حياتي نابع من أعماق الأمة.

تعني الثورة إحداث قطيعة، أما الاشتراكية فهي تتميز بوضوح عن الاشتراكية ـ الديموقراطية التي تتشابه مع مجرد الاصلاح. تفرض القطيعة الالزامية الاستيلاء على السلطة وقلب البنى: «إني أعتقد، كما اعتقد لينين أن كل تغيير جذري إنما يمر عبر الاستيلاء على سلطة الدولة. وأضيف إلى ذلك أنه لا وجود للاشتراكية ما لم يصر إلى القضاء على البنى التي تؤمن السلطة لطبقة الجماعات المسيطرة» (فرنسوا ميتران ـ هنا والآن ص 126). لا بد من الاحتياط إذاً إزاء كل من الستالينية ومن الاشتراكية الديموقراطية: لا بد من خلق الثورة الهادئة ـ السلمية. في خطاب له ألقاه في مؤتمر تور أوضح ل. بلوم بشكل رسمي الفروقات مع اللينينية.

إن الامساك بسلطة الدولة ضروري. أما فكرة الديكتاتورية المؤقتة فمسألة فيها نقاش وهي قابلة للرد والمعارضة منذ هذا العصر من قبل الاشتراكيين وإلى أن يتخلى الشيوعيون بذاتهم عن هذا المفهوم. لقد أخذ الاشتراكيون الفرنسيون وبارادتهم بتحليل روزا لوكسمبورغ لهذه الفكرة رافضين القضاء على الحرية وإن مؤقتاً وحتى لو كان الأمر يعني إقامة بنى جديدة. إن الإمساك بسلطة الدولة ليس كافياً إذاً. فلا بد أيضاً أن يقوم المجتمع بغالبيته بمساندة عمل السلطة الثورية.

هنا تبدو الاشتراكية جد مقبولة ولكن غريبة في الوقت نفسه. إنها تدافع بحماس عن الحريات الديموقراطية. وفي الوقت الذي تحرم نفسها من الجوء إلى القوة فإنها تعتمد لتأمين ثورتها على الارتباط الارادي.

لقد رأينا كيف تجعل الاشتراكية نفسها منبثقة من ثورة 89، بل أكثر إنها تريد أن تكون بمثابة التأليه النهائي للمبادئ المعلنة آنذاك. وبدل أن تقوم الاشتراكية بنفي الجمهورية فإنها تقوم بتعزيزها. وبدل أن ترفض الديموقراطية فإنها تقوم بنشرها في كل مكان وبخاصة في البنى الاقتصادية في حين أن الرأسمالية قد قامت بحصرها بشكل ضيق في إطار السياسة. إنها تدافع إذاً وفي كل مكان عن الحريات الشكلية التي قامت الماركسية اللينينية بتوصيفها، كما تريد أن تربط وفي البرنامج عينه بين العدالة ـ المساواة مع الحرية الديموقراطية التي تطورت في إطار الحياة الاجتماعية ـ وهذا ما تعنيه «الاشتراكية الليبرالية» بمقابل «الاشتراكية الواقعية»، الكليانية. فمن خلال السيرورة الثورية بالذات وليس في المجتمع المستقبلي الذي

تخلص من كل الميول الانانية، لا بد لحرية التعبير ولحرية العمل أن تستمرا بالنسبة لكل تيارات الفكر («بالنسبة لكل التيارات مهما كان تفكيرها»، م. روكارد. مرجع سابق ص 77). إن استخدام القوة قد استبعد، خاصة إذا كانت القوة تعني ممارسة القمع بواسطة السلطة على رأي عام مقاوم معاند. فمنذ جوراس اعتبر الاشتراكيون أن أطروحة الاقلية الفاعلة التي تنظم بنى جديدة لحساب الشعب كما يقال اطروحة لن تسهم إلا بخلق الارهاب. وحتى في إطار تنظيم الحزب أو مركباته فإن الاشراكية قد تمسكت بجعل الديموقراطية أمراً قابلاً للتحقق حتى لو كان ذلك على حسب حقيقة يوصى بها من أعلى.

كيف يمكن، وفي ظل هذه الظروف تنظيم الثورة؟ إن الأمر يتعلق بجهد تربوي وببذل المزيد من الصبر. التربية: لا يمكن للثورة أن تنتصر بواسطة جماهير غير عضوية، ولأجل إنقاذ مثقفين وحدهم الاكفاء - بهذا تتلخص «ديكتاتورية البروليتاريا» التي تحولت بسرعة إلى ديكتاتورية على البروليتاريا. لا بد إذاً من إقناع الجماهير بأن الاشتراكية هي بمثابة تحرير للقوى الحيوية. لا بد من بذل جهود في سبيل تحقيق التنشئة، بهدف أن يكون الدفع الثوري نابعاً من البلد بالذات، وحتى تكون متطلبات التغير متطلبات داخلية بعيدة عن أن تفرض من الخارج. لا بد من تحقيق الاقناع بالخطاب وباعطاء المثل. ثم انتظار إرادة البلد الحاسمة ليصار إلى إطلاق حركة التغير في كل أعماقها. هذا ما يفسر عزوف مختلف الانظمة الاشتراكية عن استخدام القمع حيث كان ذلك مستطاعاً، عام 1984 على سبيل المثال أثناء النقاش الذي دار حول قانون سافاري (Savary) - وفي ذلك الوقت كانت المعارضة تعني الوصول إلى فقدان الثقة مما كان يستلزم إذاً ولأجل إنقاذ الاشتراكية تأجيل أو إلغاء الانتخابات. فالصبر يشكل والحالة هذه جزءاً من القيم السياسية. ولينين كان بإمكانه الاحتجاج بالعجلة ولأنه لم يكن يحتقر استخدام القوة. أما الاشتراكيون فإنهم ولاسباب تقع في النقيض، لم يكونوا على عجلة من أمرهم. لقد عرفوا، بعد وصولهم إلى السلطة عام 1981، أن ثمة أقلية لا بأس بها من الشعب كانت تعارضهم. لقد أمموا جزءاً من وسائل الانتاج دافعين بها بهدف أن تصبح «رأس حربة» للاقتصاد آملين أن يكون المثل المحتذى في هذا القطاع مثلاً يقنع المترددين ويدفع بالذهاب إلى حدود أكثر بعداً. لقد تركوا للتعليم الحر حق الوجود منتظرين أن يكتسب التعليم الرسمي وبشكل نهائي ثقة أكبر، وان يثبت تفوقه الكبير.

تفترض الثورة السلمية ثقة أكبر بقوة الحقيقة المعلنة. كان لينين يقول: إن النظرية الماركسية نظرية جد قوية لأنها نظرية حقيقية. وأكثر من لينين، تقوم الاشتراكية المعاصرة بتنفيذ هذه النظرية بعد أخذها بحرفيتها.

مسائل القابلية على التطبيق

لقد وقعت معظم الايديولوجيات الكبيرة في هذا العصر أسيرة التناقض الذي وصلت اليه النتائج التي تعتبر ترجمة لتطبيقات غير منتظرة. وهكذا وجدت نفسها يوماً بعد آخر مضطرة لمواجهة نتائج سياستها التي جاءت لغير مصلحتها بل رهية.

من هذا المنظار يبدو قدر الاشتراكية مرتبطاً بحالة شاذة. فمن بين كل الأفكار السياسية التمثيلية التي ظهرت في القرن العشرين، تبدو وكأنها النظرية الوحيدة في حالة صفائها. فمشكلتها تكمن في قابليتها على التطبيق. وهي لم تصل بعد ـ بكل الأحوال حتى يومنا هذا ـ إلى تحقيق نفسها. ولذلك يخشى أيضاً أن تعاني من النتائج القاسية التي يمكن أن تعزى اليها. إنها تعاني الآن، وبكل بساطة، من الغياب.

لقد أملت الاشتراكية الليبرالية أن تحقق نفسها في بلدان أوروبا الشرقية التي حاولت الخروج من الهيمنة السوفياتية: في يوغوسلافيا وفي تشيكوسلوفاكيا. لقد كان التوقع هناك أن تتمكن الاشتراكية من القضاء على الهيمنة والتبعية وأن تعيد حرية التعبير مع الاحتفاظ باقتصاد استطاع أن يتغلب على الملكية الخاصة. ثم إن الاشتراكية الليبرالية قد تأملت أن تجدد تحقيقاً لنفسها في بلدان غرب أوروبا، حيث توجب عليها خلافاً لبلدان شرق أوروبا، أن تحول الاقتصاد الرأسمالي إلى اقتصاد جماعي، مع الاحتفاظ بالحريات الديموقراطية. لكن بلدان الشرق قد ظلت أسيرة خيبة الأمل وتحت نير الارهاب الايديولوجي رغم محاولات التحرر التي بذلت حتى العام 1989. وحتى في يوغوسلافيا التي كانت نموذجاً مميزاً قد سمحت بهروب المنشقين الذين رووا ما يصيب حرية الرأي. منذ التجربة المخيبة للآمال في آب 1968 في تشيكوسلوفاكيا، اقتنع الاشتراكيون بما يشبه الحدس أنه لم يكن عليهم أن ينتظروا جواباً حاسماً من هذه الجهة. وهكذا ظلت البلدان الغربية. إذ استطاعت الاحزاب الاشتراكية وباللجوء إلى الطرق الديموقراطية الوصول إلى السلطة في فرنسا ثم في اسبانيا. وفي أوقات سابقة أجاب ل. بلوم على الانتقادات التي وجهت اليه لأنه لم يحقق إلا ظل الاشتراكية وانه لم يقم بتحقيق الثورة، أجاب بأنه لم يكن إلا رئيس وزراء لحكم تحالفي محروم من كل حرية في

الحركة. لقد كان الأمر مختلفاً حين وصل فرنسوا ميتران إلى السلطة عام 1981 معززاً برئاسة تقوى بنصوص دستور الجمهورية الخامسة ومعززاً أيضاً برئاسة وزراء على شاكلته. لم يكن باستطاعة أحد أن يعرف كم يجب أن تستغرق عملية «تغيير الحياة» من وقت. لقد ابتدأت التجربة هذه المرة ثم توقفت بعد مضي أعوام ثلاثة، ولاسباب اقتصادية على ما يظن، وبمواجهة إخفاق واضح في الحصول على الثقة. منذ ذلك الوقت ونظام ميتران يعبر عن اشتراكية ديموقراطية طيبة القلب، بعيدة بكل الاحوال عن ما كانت ترتئيه الثورة أو ما كان ينتظر منها. لقد استعاد الرأسمال الخاص وبعد التأميمات التي حصلت عام 1981 قسماً من حقوقه وقسماً من عائداته. صحيح أن ثمة اصلاحات ذات دلالة قد تحققت مثل إعلان قوانين أورو (Auroux). لكن لا شيء يحمل على الظن أن الثورة الموعودة قد تحققت، في مجتمع تعكس فيه البطالة والفقر واللامساواة وتمرد الموظفين الذين يتلقون أجوراً زهيدة، تعكس ميلاً إلى الديموقراطية الحديثة والعادية والمدارة بشكل عادي مع كل ما يرتبط بالحرية الاقتصادية والسياسية من مشاكل. كذلك اتبعت الحكومة الاشتراكية الاسبانية الطريق نفسه وبكل دقة.

ثمة أملاً أخيراً يبقى، وهو أمل جديد جداً وقد بدأ مع تحرر بلدان شرق أوروبا وبعد بدء تفكك الماركسية ـ اللينينية منذ العام 1989. بامكاننا أن نتخيل أن بلدان الطوق الاشتراكي وقد تحولت أخيراً بالاتجاه الديموقراطي ستختار الاقتصاد الاشتراكي، هذا ما كانت تفصح عنه أصوات المنشقين الخارجين من هذه البلدان في السنوات التي خلت، كما أوحت هذه الاصوات بأن هذا الشعب الصامت سيظهر معاداته للرأسمالية وتعلقه باشتراكية غير ستالينية. لكن ما يحصل الآن ليس إلا العكس تماماً. فالبلدان التي تحررت أخيراً تسعى جادة نحو اقتصاد السوق، بل هي تظهر حماساً منقطع النظير. أما الاتحاد السوفياتي فقد قدم صورة عن الفساد وعن القحط المستمر، ومن الواضح أن هذا الانحدار المخيف كان حاصلاً عن وقف الربح الخاص.

لقد بدت الاشتراكية التي تمزج بين الحرية والعدالة قابلة لتجر وراءها جزءاً كبيراً لا يستهان به من الرأي العام الاوروبي. لقد استعانت هذه الفكرة الاشتراكية وعلى دفعات متعددة، وفي بلدان مختلفة وعلى مرّ هذا العصر بأكمله بكل الوسائل التي تكفل تحققها. ومع ذلك فإن الفكرة ظلت دون تحقق. لقد أسهمت بدفع البلدان التي تولت فيها السلطة إلى الاشتراكية، وهذا يعني في حقيقة الأمر تسريع

وتيرة سيرورة حماية الدولة للرأسمالية المتقدمة. إلا أن هذه الاشتراكية لم تقم بتثوير الاقتصاد والمجتمع ولا الحياة كما تقترح عادة.

إذا ما تفحصنا عن قرب مصير الانظمة الاشتراكية الاوروبية منذ مئة سنة أو أكثر لتبين لنا أنها كانت أنظمة ثابتة. فلم يقم أي منها باحداث الثورة المنتظرة حتى على مستوى الخطاب، بل ان أحداً منها لم ينتج أي شيء طريف أو ذي دلالة ـ كما كان الحال بالنسبة للينينية على سبيل المثال، التي لم تخلق تماماً ما أعلنت عنه، بل خلقت مسخاً لم ير مثله من قبل. فبشكل شبه منظم ودون أدنى تغير، فإنه بمجرد وصول الاشتراكية إلى السلطة فإنها كانت تقع إما في جانب البلشفية، أو في جانب الدولنة أياً كانت نسبة التصميم فيها أو في جانب الرأسمالية والليبرالية سواء كانت اقتصادية أو سياسية ـ إلى درجة انه ما ان يصل حزب اشتراكي إلى السلطة، فإن الرأي العام سيأخذ حذره وسيظل في حالة التوقع ليعرف بحسب تعبير أ ـ هلفري (E. Halvery) من سيكون غلادستون أو لينين. (لقد كان هلفري قلقاً جداً على مصير الاشتراكية غير الأكيد: «بالنسبة لي، إني أعترف بأن الاشتراكية تضم سر المستقبل. لكن لن أعلن عن هذا السر وأنا لست في الحالة التي تسمح لي بالقول ما إذا كانت الاشتراكية ستقودنا إلى الجمهورية السويسرية المعممة، أو إلى القيصرية الاوروبية» (راجع ر. آرون: تاريخ وسياسة ص 341). هذا ما يظهر أن الاشتراكية وان كانت تقترح حلاً ثقافياً قادراً على تصريف الحسنات عبر النظامين، ستظل عاجزة أيضاً على جعل هذا المزج ممكناً، وعليها من ثم ان تنضم إلى هذا الحقل أو ذلك وتبعاً للمناسبات.

يبدو أن التأليف بين الاقتصاد الجماعي ـ المدار ذاتياً أو بادارة الدولة ـ مع الحرية الديموقراطية قد يكون صعب التحقق. يحبذ الفرنسيون دائماً ترديد عبارة أن المستحيل ليست كلمة فرنسية، وبالفعل فإن شعبنا غزير بانتاجه للإيتوبيات من كل الطبائع. فالمستحيل كلمة إنسانية. والاشتراكية لن يمكن أن تصبح ليبرالية إلا إذا انقطعت عن أن تكون اشتراكية. ذلك أن الاشتراكية إنما تفترض تدخل الدولة سواء كان التدخل كبيراً أو صغيراً حتى في حالة الاشتراكية التعاضدية أو الاشتراكية القائمة على الادارة الذاتية. فملكية الثروات والقرارات التي انتزعت من الرأسمالية يجب أن تعود بشكل أو بآخر إلى الهيئة العامة. إلا أنه على ما يبدو لا مجال لتقارب الاقتصاد الذي تديره الدولة مع الحرية، والتاريخ قد أعطى في نهاية الأمر الحق لحايك F.Hayck الذي أكد أن «تأميم الفكر قد كان مساوقاً باستمرار مع

تأميم الصناعة» (طريق العبودية ص 112). ومع ذلك فإنه لا مجال لفهم هذا التأكيد على الحال. فكيف لا يمكن أن نجعل الفكر ملكية خاصة وان نؤمم الصناعة؟ أي أن نجعل الربح جماعياً مع الاحتفاظ بترك الآراء آراء فردية؟ تلك هي مشكلة الاشتراكية ككل.

يمكننا شرح استحالة التوفيق بين هاتين الكلمتين ـ اشتراكية وحرية ـ البعيدتين الواحدة عن الأخرى، وهذا ما يترجم عدم امكانية الاشتراكية على أنْ تصبح واقعاً متعيناً، بجملة واحدة: تريد الشعوب بشكل عام أن يكون الرأي فردياً، لكنها لا ترى إطلاقاً أن يكون الانتاج والربح جماعياً أو تعاونياً. إن ثمة غريزة عميقة تتحكم بذلك كله، حتى لو لم تتخذ هذه الغريزة شكل الخطاب العقلاني. فالانسان، إنسان كل الأزمنة وكل الامكنة لا يعمل بحرية إلا بهدف كسب فردي، وهذا لا يعود إلى عصرنا وحسب، فأرسطو قد برهن على هذه النزعة وبشكل لامع منذ ما يزيد على ثلاث وعشرين قرناً. وهكذا على الايديولوجية التي تقرر أن تجعل من الربح ربحاً جماعياً أن تعمد وبالضرورة لاستعمال الاكراه: لقد كان تروتسكي يعرف جيداً ومنذ لحظة قيام الثورة عام 1917 ان مجرد اختفاء مبدأ الكسب يعني إحلال مبدأ الإلزام في العمل مكانه ـ لا مجرد مطاردة العاطلين عن العمل بل قيام نظام من ثواب وعقاب حيث لا بد إذاً من استخدام القمع. فالاكراه لا يكفي إذ ان حرمان العامل من «حافز الربح» سيعني إقدامه على الثأر بوعي أو دون وعي عبر انقطاعه عن العمل، كما أنه سيعمد للعمل بشكل لا شرعي ليتمكن مجدداً من الاستفادة من حافز الربح، كما أنه سيعمد إلى سرقة مخازن الدولة بشكل شبه منظم. لا يمكننا البرهنة على هذه النتيجة بحجج مقنعة: إنها نتيجة صارخة من حيث وضوحها عبر ما تركته لنا الشعوب من دروس. وبخاصة شعوب الغرب المتعطشة وغير المنضمة. يفترض القضاء على الربح الفردي اللجوء إلى الاكراه أول الأمر ثم إلى الافلاس لاحقاً.

تتوافق الاشتراكية التي ترتبط بخط جوراس، ما لم يكن الأمر يتعلق بمركزة الاقتصاد على الطريقة اللينينية، بل جعله أكثر ديموقراطية من خلال اعطاء استقلالية أكبر للادارة، تتوافق مع النصائح العمالية أو نصائح الوحدات القاعدية الاخرى. لكن المسألة تبقى عالقة: إنها مسألة الحافز على بذل الجهد أكثر مما هي مسألة القرار الاقتصادي. يعتقد الاشتراكيون أن العمال المنظمين ضمن وحدات إدارية مستقلة سيبذلون مختارين جهودهم بهدف تحقيق عمل يتسم بالمصلحة العامة بشكل

أفضل حين يسهمون بصنع هذا العمل مما يتلقون الأوامر للقيام به من بيروقراطية بعيدة عنهم. هذا مع العلم أننا لم نشهد حتى الآن مثل هذا التفاني من قبل فردٍ ما، إلا داخل طوائف منظمة، أو في الاديرة أو في قلب الاسرة. فحتى يكون العمل منجزاً بشكل فعالٍ فإن كل فرد طبيعي بحاجة ليعرف أنه سيتلقى نصيباً شخصياً مناسباً لحاجاته ولرغباته الشخصية يتوازى مع العمل الذي يقوم به. إن الأمل بالحصول على عمل لا فائدة منه، أو على عمل ينجز دون إكراه فذلك يعني عدم فهم الاوالية النفسية البشرية التي يتمتع بها الانسان منذ عهود سحيقة.

أما الاشتراكية فقد قلبت المسألة إذ اعتبرت أن العامل المأجور لا يمكنه أن ينتظر الربح إذ الربح مخصص للرأسماليين. وبذلك فهو لا يمكنه أن ينتظر شيئاً إذا ما الغي الربح الفردي. ومع ذلك فهو ينتظر من عمله وعبر الاقتصاد الحر راتباً قابلاً للزيادة بنسبة الخدمات المؤداة، كما أنه بالامكان رفضه ما لم يؤدي الخدمات المطلوبة. وعلاوة على ذلك فإن صاحب العمل الخاص سيحرك كل شيء لينظم انتاجه وبهدف الحصول على أفضل المردوديات. وهذا ما يعطي العمال حافزاً اضافياً يفوق ما يعطيه تنظيم يجمده عدم الاهتمام العام. إن الوقائع تحكي لوحدها: يكفي ان نقارن مستوى الحياة العام للعمال الذين يمارسون عملهم في إطار اقتصاد القطاع الخاص، أو في إطار القطاع العام. ففي المجتمعات قيام قطاع عام إلى جانب قطاع خاص هام، فإنا سنرى كيف سيؤول هذا إلى الانتهاء أو الجمود. إنه لن يستمر في غالب الاحيان إلا بقوة وبدفع القطاع الخاص الذي يسهم بتغطية خسائره.

إن عدم قابلية الاشتراكية على التطبيق تعود إذاً إلى التناقضات الداخلية لهذه الاشتراكية: من خلال اعلان الحرية الديموقراطية ومن خلال رفع مبدأ الربح الفردي في الوقت نفسه تكون الاشتراكية تحاول التقدم عبر طريق لا مخرج لها ينبع هذا التناقض من جهل بالقوى الانسانية الاساسية. لا يمكننا أن ننتظر التوصل لغائيات جماعية عبر أساليب دولة القانون، إذ لن نجد إنساناً يرغب أن يسهم عبر ما يقوم به من عمل بخلق ربح جماعي. هذا ما وصفه ج. شوبتر بشكل تهكمي إذ قال: «إذا وجدتم أنصاف آلهة راغبة بقيادة عربة اشتراكية وإذا وجدتم رؤساء ملائكة ترغب بامدادها بالفحم والوقود، فإن الأمور يمكن أن تسير كما ترغبون. لكن الادهى هو أنكم لن تجدوا ذلك، فالطبيعة الانسانية هي ما هي عليه، والخيار الرأسمالي مع ما فيه من نظام مغريات، ومن توزيع للمكافآت وللعقاب، إنه يؤلف مع كل التحفظات

الممكنة أفضل نظام يمكن تصوره، إنه على الأقل النظام الأفضل من الناحية العملية» (مرجع سابق ص 276). إن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يخصص غاثياته المفردة وان يجعل من الاساليب كسباً خاصاً. وإذا ما حاولنا أن نسلب منه هذه الميزات فلن يكون ذلك ممكناً إلا بالإكراه. وإذا ما رفضنا استخدام الإكراه من منطلق المثال الديموقراطي، فإن الاشتراكية ستحرم عندها من ثورتها. فحيث تبدو الماركسية اللينينية منطقية مع نفسها باستخدام للوسائل المناسبة ـ منقذة بذلك ثورتها ـ تبدو الاشتراكية خالية من كل منطق ذلك أنها تريد الغاية لا الوسائل الملزمة.

إن الإشتراكية بالواقع ليست إلا الثورة الشيوعية وقد أخذها الخوف في اللحظة الأخيرة. إنها ارهابي البير كامي الذي، وفي اللحظة الحرجة، يتردد في قذف القنبلة على العربة بحجة امكانية وجود الاطفال فيها. إنها ايتوبيا مجهضة، لا لعجز ما، بل وهنا المفارقة، لواقعيتها، لانها رأت أن الايتوبيا تخلق الرعب. هذا الانسحاب، أو هذه المسافة هي التي تفسر انسانية الاشتراكية، وهذا ما يحرم النظرية في الآن نفسه من امكانية التطبيق. وإذا لم تستطع الاشتراكية كما كان يعتقد أو كما كان يؤمل طوال هذا القرن ان تكون حلاً بديلاً بمواجهة الرأسمالية والستالينية. وإذا لم تستطع أن تكون سياسة بالمعنى الكلي لهذه الكلمة ـ أقله كسياسة ـ فإن الاشتراكية تظل مع ذلك فكرة انسانية، وبامكاننا القول أنها تبقى أخلاقاً.

الأخلاق

لقد حدد دوركهايم الاشتراكية بوصفها «صرخة»، وهذا ما يفسر فعلاً صفتها الاساسية باعتبارها معركة أخلاقية «من حقي القول، كتب جوراس يقول ـ إنه على الاشتراكية أن لا تبحث خارجاً عن نفسها أو فوقها عن أخلاق، ذلك أنها كانت هي بالذات أخلاقاً» (مرجع سابق ص 265). ان الاشتراكية المعاصرة بتخليها عن وسيلتها الفضلى المتمثلة بالقضاء على الرأسمالية، تصبح ايتوبيا مهملة، خشية أن تصبح كالماركسية اللينينية ايتوبيا قدر لها أن تنتهي بشكل سيء. إلا أنه لا يكفي، كما انه ليس من العدالة بشيء أن نجعل منها ذلك فقط. إنها تعود إلى أسسها الأولى، وبتخليها ملزمة عن أمل تحقيق مجتمع كامل، فإنها تكتفي بالبقاء أخلاقاً اجتماعية على الأقل، قادرة على التعبير عن القيم للسياسات التي تندمج فيها، بدل أن تحدد بنفسها سياسة خاصة بها («وهكذا لا تصبح الاشتراكية مجتمعاً مثالياً

يسير التاريخ باتجاهه: إنها أحد المحاور الاساسية للتطور الممكن بالنسبة للمجتمعات الحديثة؛ أو بتحديد أكثر دقة إنها مشروع مجتمع يتطور إنطلاقاً من قاعدة قيم اخلاقية مبينة خلال العهود السابقة ـ العدالة، الحرية، التضامن، الديموقراطية، المسؤولية الفردية والجماعية»، م. بيو M. Beaud ـ (Le Socialisme à l'épreuve de l'histoire, p. 291). وهذا لا يعني إطلاقاً أن الديموقراطية الليبرالية التعددية التي تدافع عن اقتصاد السوق هي ديموقراطية خالية من كل القيم الأخلاقية وان عليها أن تنتظر الاشتراكية لتمدها بالقيم التي تجهلها. إن الاطروحة التي تقوم على رؤية الرأسمالية قادرة على تأمين الوفرة، وعلى رؤية الاشتراكية حاملة للقيم القادرة على توزيع هذه الوفرة لهي أطروحة تنبع من فكرة مزدكية. لا بد من الاشارة إلى أن الاشتراكية والديموقراطية التعددية إنما هما يقومان على المعايير الأخلاقية والسلوكية نفسها، وهي معايير لم يسهما بوصفها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن كلاً منهما يقدم ومن هذا الأصل المشترك نفسه أخلاقاً اجتماعية مختلفة. فالاشتراكية لا تقترح أخلاقاً قادرة وحدها على جعل عالم الكسب و«المستنقع» الرأسمالي، عالماً أكثر انسانية، بل هي تقدم اخلاقاً خاصة تحاول ان توجه السياسة الليبرالية نحو عالم مميز.

منذ جوراس والاشتراكية تعبر عن ايمان بالقيم التي تصنع جدارة الانسان وهذا ما تشترك فيه مع الديموقراطية الليبرالية. إنها تؤسس هذه الجدارة في الآمر الكانطي أكثر مما تؤسسه في الانطولوجيا المسيحية. لكن الأمر يقوم على اعادة إحياء القيم فيما يتعدى الانتماءات وصراع الافكار، وبخاصة القيم العالمية التي وجد كانط أصلاً لها في العقل والتي وجدتها المسيحية في القانون الطبيعي. (راجع هذه الافكار عند بلوم، وج. توشارد اليسار الفرنسي منذ العام 1900). هذا وقد تحدث بلوم عن الشخصية الانسانية بلهجة شخصانية. تضع الاشتراكية هدفاً يقوم على التحقيق السياسي للشروط الاساسية التي تضمن تفتح الانسان وضمان حقوقه الاساسية. ولأنها تعتبر هذه الغائية غائية أساسية فإنها ترفض في نهاية الأمر استخدام الضغط لتكسر النظام الرأسمالي وبذلك فهي تنفصل عن الماركسية ـ اللينينية. إن احترام القيمة الانسانية، بما في ذلك الحرية التي يمكن أن تتخطى المشروع الاشتراكي بذاته، إنما يشكل العقدة الحقيقية للقطيعة بين الاشتراكيين والشيوعيين.

ولكن وفيما يتخطى هذا التأكيد الاساسي، فإن الاشتراكية تقوم على تطوير أخلاق اجتماعية تمتاز بما تخصصه للمساواة كقيمة. فالديموقراطية مساواتية، لا

شك في ذلك، ولكنها مساواتية في إطار قلقها على تأمين شروط متساوية لكل فرد هذا إذا أمكن تاركة له الاستفادة إلى الحد الأقصى من الرفاهية الشخصية. ولو أخذنا بالفروقات التي أشار الهيا ل. فالراس لرأينا بأن الاشتراكية قد أعطت الأهمية للمساواة في المواقع، أي أنها تسعى للبحث في معادلة النتائج المتأتية عن هذه الوقائع مع الوقائع بالذات. إنها لا تتفهم تحقيق الجدارة الانسانية تحققاً عينياً إلا عبر التساوي في الأعمال. أما في العمق فإن هذه المساواتية تعتبر ترجمة للقيم الانسانية وما أصابها من إنزلاق بالنسبة للفكر المسيحي، ومن انتقال من التعالي إلى المحايثة لتعلن منذ ذلك الحين تحققاً اجتماعياً عينياً. وهذا ما يشرح لماذا تنظم بعض البلدان التي تعتبر نفسها ديموقراطية ليبرالية والتي تتخذ اتجاهاً سياسياً نابعاً من أخلاقية مسيحية كألمانيا حديثاً، سياسة اجتماعية تكون فكرة القيم الانسانية فيها مرتبطة باستقلالية الاشخاص لا بمساواة المواقع - إذ ثمة تناقض كبير بين الأمرين -. وفي إطار الديموقراطية واقتصاد السوق يبرر هؤلاء قيام الدولة - الاحتياطية فيما تبرر البلدان الاشتراكية قيام الدولة - العناية. ونحن نعلم ان كل الديموقراطيات المعاصرة تحبذ وبدفع داخلي تمتاز به منذ البداية قيام دولة العناية. لكن ثمة فارق واضح بين الديموقراطيات التي تؤمن قيام تطور أجسام اجتماعية مستقلة، والذين يطلبون مساعدة الدولة في نهاية الأمر، وبين تلك التي تشرع قيام مساعدة الدولة بالدرجة الأولى خشية أن ترى قيام اللامساواة في الوقائع والاعمال أو قيام نخبة فوضوية. إن الاشتراكية وفي نسختها الأخيرة قد وجدت مجدداً عقليتها التي ترتبط بالدولة، لا لأجل إلغاء اقتصاد السوق بل في محاولة منها لتحقيق تساوٍ في الأعمال الفردية - تقدم الدولة الخدمات للجميع دون تمييز، مانعة بذلك الخاصة من أن تصبح ممولة للخدمات، إن الأمر لا يتعلق باعادة توزيع اقتصاد الرفاه، ذلك أنَّ كل الديموقراطيات المعاصرة، اشتراكية أو غير اشتراكية قد اعتمدت هذا التوزيع. ولكن ما يجب تحاشيه فعلاً هو عدم قيام فارق بين الذين يعطون والذين يأخذون، وهذا ما يحدث فعلاً في ظل الدولة - الاحتياطية.

هكذا ينتهي الأمر بالاشتراكية لتصبح اشتراكية ديموقراطية ذات وقع يرتبط بالعناية الالهية. إنها تعيد خاصيتها إلى أخلاق اشتراكية ذاتِ نمط مساواتي. وبارتباطها بالاخلاق تنفصل الاشتراكية عن السماء وهذا منطقي جداً - ذلك أن الاخلاق ليست فلسفة مثالية بل على العكس إنها فنٌ عملي يسمح بالتعاطي في عالم غير كامل ومتغير إنها تبادل الايتوبيا بمشروع قابل للتحقق على أيدي الرجال

لا على يد الملائكة. وفي الوقت نفسه أنها إنفصال عن المزدكية التي خدعتها. وإذا كان للاشتراكية أن تأمل «بتغيير الحياة» فذلك لأنها جعلت البرجوازية مسؤولة عن كل الشرور الاجتماعية. ففي العام 1980 عبر فرنسوا ميتران عن قناعة توحي بأن البطالة إنما تتأتى عن إرادة حرة: «تحتضن الدولة كما يحتضن أرباب العمل البطالة. فبالنسبة لهما تعتبر البطالة منظماً اقتصادياً. كذلك يعتبر الافلاس عقاباً عادلاً، فالبطالة تخلص الصناعة (...) إن الأمر لا يتعلق باعطاء تقييم أخلاقي بل اقتصادي. فالرأسمال الكبير، وإذا ما استخدمنا تعبيراً طبياً، يستخدم البطالة كما نستخدم الملينّات» (هنا والآن ص 195 -197).

كذلك كما عند م. روكارد: «الوصول إلى تخطيط نفضل نحن أن يكون تأميناً كاملاً للعمل» (الحزب الاشتراكي ص 105). هذا الايمان المزدكي الذي يمكن لليبرالية أن **تفضل** بموجبه البطالة والاشتراكية العمل الكامل قد يخلق اليقين عن امكانية التحول الاجتماعي. إن فكرة التحول هذه هي التي تبقى ميزة الاشتراكية الثورية خاصة إذا ما وصلنا إلى احتمال أن تصبح صورتها صورة مقفلة، والتحول هذا يعني تغير الصورة وتغير النظرة.

إن تغيير الحياة لم يكن فقط تغييراً للبنى، بل للذهنية أي تبني قوى الخير وإعادة إحيائها. وبعث روح المجتمع. لقد عبر بلوم عن هذه اللذة الداخلية التي انتشرت في المجتمع ككل معلناً في حديث إذاعي مع نهاية العصر 1936 «ثمة أمل قد عاد، ثمة رغبة ومزاج للحياة. لقد اكتسبت فرنسا سحنة جديدة وهيئة جديدة. إن الدم يجري بسرعة أكبر في جسم استعاد شبابه» (مرجع سابق 307).

يعتبر نهاية القرن إشارة على اكتمال الاشتراكية باعتبارها أمل هذا التحول. فالتجارب المرة قد طردت أرواح الكمال الاجتماعي القديمة بتحويلها الايتوبيا الايديولوجية إلى أخلاق بسيطة.

الفصل الخامس

الدولة الضامنة أو دولة القانون

من خاصية الضامن أن يشير إلى القيمة، لا ان يعلن انحيازها إلى جانبه. والفعل ضمن يعني الامحاء خلف ما يمتاز بقيمة وان يكون الهدف البقاء بخدمته وتأمين بقائه.

تقوم الدولة ـ الضامنة بحماية ما عداها. وهي بذلك تنتقل إلى الصف الثاني. وهذا ما يبدو نقيض المعنى الذي ينتظر منها. ذلك أنها تحتفظ دائماً «باحتكار القوة الشرعية» التي تكلم عنها ماكس ڤيبر ـ وان لم تقم بذلك فهي لن تكون دولة. وبطريقة استثنائية لا يمكننا أن نماهي بين القيمة وبين القدرة. فالدولة تكتسب شرعيتها من خلال ضمانها للقيم الموضوعة قبلها والموضوعة أمامها.

ثمة حالة فريدة في التاريخ. إن الحالة السياسية لاوروبا تبدو هامشية، وذلك منذ بداياتها. فروما وأثينا قد أوجدت أنظمة لا تكون تستخدم القوة فيها إلا في خدمة القانون، وهي قوة تخضع للقانون. وفي الحالات الأخرى، أو في الأمكنة الأخرى تقوم القوة باخضاع كل شيء، إنها تكتسب شرعية وتشغل مكان المعيار خالقة قانوناً يكون في خدمتها، إن فكرة سياسة تكون خاضعة للقانون وليس للقوة هي فكرة قد اتبعت تاريخ أفكارنا السياسية التي تمتد إلى عهود سحيقة. لقد تميز التطور الغربي منذ قرون بتقدم الاشكال الدستورية، على حساب الاشكال الاتوقراطية أو التعسفية التي تشكلها الانظمة. وفي القرن العشرين أخذت هذه الفكرة شكلاً عينياً امتاز بالقوة وذلك بالقدر نفسه الذي اكتشفت فيه نقيضها، أو وجهها الآخر الوجه المثلي: ذلك الهجين الحديث والعلمي للارهاب والذي يعرف باسم الكليانية. وكما هو الحال في السابق، فإن الدولة التي تضمن هي تلبس شكلاً

طريفاً. لقد أوجدت الشعوب الغربية جزيرة من القانون وسط عالم غريب، وهو غريب أيضاً إذا ما قورن بمعاييرها. يتعلق الأمر بمغامرة تاريخية، بنموذج يقطع مع كل الانمطة. والمجتمع الذي يتمخض عن ذلك لا يمكن أن يشبه اطلاقاً بالمجتمعات الاخرى. إنه نسق غير طبيعي: وبالمقارنة به تبدو كل النسق الأخرى متشابهة.

يتمثل التجديد الذي تمخض عنه هذا العصر بالتطور العالمي الذي شهدته فكرة دولة القانون. لقد تحولت الفكرة إلى مدرسة. وقد حملها أغراؤها لترتفع فوق الإيتوبيات. علينا هنا أن نميز بين حقبتين. فقد شهد النصف الأول من القرن انتشار الانظمة العقيدية والكليانية. وقد وجدت دولة القانون نفسها في أكثر من مكان عرضة للنقد، مشنّع عليها بشكلها الديموقراطي المتهم بالفساد. أما النصف الثاني فقد شهد نوعاً من انتصار دولة القانون ـ إلا أن المستقبل يظل محفوفاً بعدم اليقين. فالفساد الديموقراطي لم ينقطع بشكل نهائي. إلا أن معرفة الكوارث العميقة التي ولدتها الانظمة الكليانية قد أوجدت تياراً يمكننا نعته بالواقعية، خاصة إذا لم تقدنا هذه الكلمة إلى مزيد من التعقيد والابهام. تبدو الدولة الضامنة للقانون وللحريات، أياً كان شكلها، كما لو كانت الدولة التي تسبب اقل ضرر ممكن، هذا إذا غاب عنا الحديث عن فضيلتها. فالديموقراطيات الغربية لا تمتاز بأي شيء يتسم بالملائكية. إلا أن الأنظمة الاستبدادية التي واجهت الديموقراطيات قد عبرت عن أوجه شيطانية تبدو المعركة ضدها معركة مزدكية وهائلة.

في الثلاثينات، أدى اقتراب الحرب إلى ترك الانطباع بأن الديموقراطيات قد وجدت نفسها مجبرة على التماثل لتقف بوجه خصومهم ولتعاندها بفعالية ـ أما كما هي فقد ظهرت جد ضعيفة كما يظهر لنا من الحقبة الممتدة بين 1936 و1939. إن الدفاع عن دولة القانون سيجد نفسه مضغوطاً دونما أمل بين الفاشية والشيوعية. ففي العام 1936 نشر ايلي هاليفي Elie Halévy أفكاره حول هذه المقولة تحت العنوان التالي: L'ère des Tyrannies (عصر الطغاة). لقد أظهر أولاً التشابه بين الفاشية والشيوعية، وميل العصور التي تسودها الحروب إلى انتاج الطغاة (لقد رفض الكتاب، بشكل أصح استخدام التعبير الأكثر عصرية وهو الديكتاتورية، ذلك أن الديكتاتورية بمعناها القديم كانت تعني قيام نظام استبدادي مؤقت الهدف من إقامته حماية الجمهورية). لقد كان انتفاخ الانظمة الاستبدادية بعيداً، وكانت الكليانية هي الفكرة التي شكلت اللحمة لكتابي كل من جان مارتيان «المسيحية والديموقراطية» (1943) كارل ياسبرز «القنبلة الذرية ومستقبل الانسانية» (1958). هنا كما هناك

يصرعنا القلق الناجم عن معركة العمالقة بين الدولة الكليانية ودولة القانون؛ وكذلك الانطباع في أن يجد الانسان نفسه في مكان حيث التاريخ يشهد المزيد من التردد، وحيث لا يعرف الانسان الجهة التي سيقع فيها.

بعد الحرب العالمية الثانية، ظل ما يعرف بالعالم الحر خائفاً من ابتلاع خصومه له. فالكل يعرف ما تنطوي عليه دولة القانون من جوانب ضعف ـ ترددها القاتل، حيادها البالغ حد الانتحار، خوفها، شكوكها وخلافاتها القاتلة. بمقابل ذلك ظهرت الكليانية دون أن تبرز فيها أية خدوش، أحادية الخط، واثقة من حقها، لا تعرف التردد، باختصار لقد كان النصر مقدراً لها. يجب أن نكون على درجة من الواقعية لنعلم أن النصر لا يكتسب إلا بقوة مسيطر عليها، لا من خلال ابراز الحجج الاخلاقية.

إننا ندافع بشكل أفضل عما نخشى أن نفقده. وسط هذا الجو الثقيل تدور التبريرات التي تدافع عن دولة القانون التي نطلق عليها اسم الدولة ـ الضامنة. ذلك أن الفكرة المرتبطة بدورها المميز تبدو لنا أكثر جوهرية من مضمون ما تدافع عنه والذي لا يختصر حصراً بالقانون.

يثير التعبير عن الافكار السياسية التي تشغلنا هنا، بالمقارنة مع التعبير عن الافكار السياسية المعاصرة الأخرى، يثير ملاحظة أساسية. فالتيارات، من ماركسية لينينية وقومية ـ اشتراكية وبدرجة أقل الفاشية، إنما تمثل رؤى للعالم، مبنية بشكل جيد، تقدم أجوبة نهائية على الاسئلة المتعددة التي تطرح عامة على المجتمع السياسي وعلى الانسان بشكل خاص ـ إنها ايديولوجيات. إنها تمتاز بخاصية مشتركة، وهي أنها قد تطورت إن في الفكر أو في الخطاب بشكل منهجي وشامل، إلا أنها لم تتحقق إلا قليلاً، أو قد لا تتحقق على الاطلاق في المجتمع العيني، وذلك برغم الوسائل المستعملة أحياناً وهي وسائل دراكونية استخدمت على مدى حقبات طويلة. فالماركسية اللينينية قد حققت تقريباً وفي كل المجالات عكس ما كانت تسعى اليه من غايات على مدى طويل، حتى لو أتيح لها تحقيق تلك الغائية وفي مدى قصير، أعني بها الغائية المتمثلة بربط وسائل الانتاج والتبادل بالدولة ربطاً كاملاً ـ علماً أن المدافعين عن الماركسية الأكثر قلقاً قد ارتبطوا بهذا التحقيق ولمدى طويل. أما القومية ـ الاشتراكية فقد حققت الإفناء الذي ارتبط اسمه بها، لكنها لم تستطع أن تحقق المجتمع المستقبلي المثالي الذي كانت بطلته. أما الدولة التعاونية والفاشية فقد وصلتا إلى الطغيان دون أن تتمكنا من جعل المجتمع

ينعم بالسلم الاجتماعي الموعود. بامكاننا أن نضيف إلى ذلك كله أن الاشتراكية لم تتمكن أيضاً من تحقيق مشروعها ولكن لاسباب أخرى مختلفة: ذلك أنها رفضت ان تتشابه مع الايديولوجيات الأخرى باستخدامها القمع من أجل تحقيق الفكرة ـ فكرتها. بعبارات أخرى، لقد ظلت كل هذه الافكار حية في الخطاب، لكنها كانت ميتة من حيث التحقق العيني، أقله بعيون المراقبين الذين ينتظرون منها شيئاً. أما فيما يخص دولة القانون. فإن العكس هو ما تحقق. لقد فعلت أكثر مما قالت. أما الايديولوجيات فهي تقول أكثر مما تفعل. إن الأمر يتعلق أولاً بفكرة محققة، وأقل كثيراً من تيار فكري يبرر هذه الفكرة. لم يكن لهذا التيار من رئيس. فهو لا يعبر عن نفسه تحت اسم أي نبي. إنه يتقدم عبر كتاب مختلفين ومتعددين ـ لا يحلمون إطلاقاً بتغيير العالم بل انهم غالباً ما يعبرون عن تشاؤمهم. انهم لا يعبرون أيضاً عن حماسة مفرطة. إن فكرة دولة القانون ليست أيديولوجية. بل هي قبل أي شيء آخر تنظيم سوسيولوجي ـ سياسي حقيقي. تمده اعتبارات ومبادئ متواضعة واعية لما تنطوي عليه من تناقضات، ومن نقص خاص بالكمال. ثمة فارق في الطبيعة يسمح لنا أن نميز بشكل أفضل ومنذ البداية جوهر الفكرة التي تشغلنا. إنها فكرة الأرض. ونحن نستعيرها من باشلارد الذي ميز بين أحلام الأرض وأحلام النار، إنها فكرة شاطئها العالم والوقت الحاضرين. أما غائيتها الوحيدة فهي من نسج الملاحظات لا من نسج الاكتشاف أو الاختراع. إنها تقوم على الحذر، أكثر مما تقوم على العلم. أما قيمها فتظل سجينة العالم المتناهي.

إنها فكرة التواضع واللايقين، وهي كذلك بحكم الضرورة نظراً لما تمتاز به من خاصية أولية، تميزها عن الافكار الأخرى: إنها فكرة سياسية لكنها تطرح السياسة إلى صف ثانوي وتمنعها من ملء كل المساحة. إنها فكرة عن السياسة لكنها وللمقارنة تسعى لاختصار طموحات السياسة، إنها تعين لها حقلاً كافياً ومحدوداً. إن اليقين الأول الذي يؤمن به أنصار دولة القانون أو القائمين بها، هو ان السياسة لن تكون قادرة على خلق الحياة، ولا على إعادة صنعها، بل ان الحياة لهي مما يتجاوز السياسة كلياً. إنها تتخطاها، لا بمعنى أنها التفاف شيطاني، بل بمعنى أنها انفجار في القيم يتخطى مكان السلطة. تبدو السياسة، في قوتها لا كوسيلة قوية يعاد بها تنظيم الحياة أو تغييرها، بل هي أولاً قوة مقلقة لا بد من تدجينها، وقبل أي شيء آخر إنها قوة نافعة لا بد من تربيتها من أجل ضمان القيم المتفجرة في الحياة.

تعتبر هذه الارادة، إرادة ربط القوة بالقانون ـ في الوقت نفسه الذي نجد فيه القانون في كل مكان ينحني أمام القوة ويعلن تبعيته لها ـ تعتبر ثمرة تطور تاريخي طويل، كما تعبر عن روحية خاصة. لقد حدد مونتسكيو وبحق النظام من خلال «مبدأه» أكثر مما حدده من خلال بنيته. وإذا قبلنا بأن كل تنظيم سوسيوسياسي إنما يتحرك بفعل مبدأ داخلي ـ أو انه يصبح أيضاً ممكناً بفضل عقلية خاصة تسهم أيضاً بصنعه ـ فعلينا أن نرى في الدولة، دولة القانون نوعاً من الالتزام الضمني لدى كل مواطن. والالتزام هذا لا نجده في الأصل الرمزي لهذا التنظيم السياسي وحسب، أي في فكرة العقد، بل إنه وبشكل خاص مضمر في الحياة اليومية، وهو يتجدد بشكل ضمني. هذا يعني أن دولة القانون إنما تفترض ومن حيث شرطها الاساسي توافقاً إرادياً من قبل كل فرد يرتضي طاعة قواعدها. قد يقال ان هذا ينطبق على كل مجتمع. ففي التنظيم الاوتوقراطي نجد أيضاً قواعد، لكن قلة الاحترام التي يواجه بها لا تؤدي إلا في حالات قصوى، إلى تهديد السلطة: وإذا لزم الأمر تجيب السلطة باستخدام القوة، وهكذا يقال كل شيء. وفي حين تحرص دولة القانون على البناء السريع العطب المرتبط بارادة مشتركة لتلعب دورها أو لتستعير قاعدة اللعبة. وحين تصاب هذه الارادة المشتركة بالضعف، فإن التنظيم سيجد نفسه مهدداً بخطر كبير، ثم ان ارادة معاكسة ستظهر وتتطور بعمق. وحين نجد وسط نظام ديموقراطي عدداً من العاملين يحتقرون قانون اللعبة برفضهم للنظام بالذات، فبامكاننا القول بأن النظام يسعى إلى خسارة نفسه. هذا ما حصل في روما مع بداية القرن الأول قبل المسيح، وذلك حين ابتدأ شراء الاصوات. وهذا ما حصل أيضاً في ألمانيا حين شرعت نسبة كبيرة من البرلمانيين الالمان في بداية الثلاثينات بلعب أدوار تعارض النظام. فالديموقراطية لا تستطيع فعل شيء، أو لنقل أنها لا تستطيع فعل الشيء الكثير ضد المخادعين الذين يملؤون المجامر. ذلك أن هذا النظام، وبخلاف الانظمة الاخرى، لن يكون قادراً على الاستمرار بواسطة القوة فقط، بل هو سيعلن الموالاة والقبول. صحيح أن المعارضة ستكون من ضمن المؤسسات، وهي ستعتبر بمثابة إغناء له، لكن على المعارضة أن تستقيم دائماً داخل الإجماع الذي يبرر دولة القانون. هذا يعني، أنه إذا ظلت الدولة دولة سريعة العطب فإن مجرد النقص في الثقة سيؤدي إلى اهتزازها. إنها جهاز يقوم على التسليف: إنه يقوم على الرأي العام الذي يحكم على النتائج. إنه يتطلب ثقة وفي الوقت نفسه نوع من القيم بعيدة عما تحدث عنه مونتيسكيو بمناسبة حديثة عن مبدأ الانظمة الجمهورية. ولا

نتحدث عن قيمة أخلاقية بل مدنية: فالمواطن ـ الذي لا وجود له إلا في دولة القانون، إذ لا نجد في الأنظمة الاستبدادية إلا أفراداً ـ يكتب نوازعه الخاصة نحو العنف والتحكمي، وينضوي من تلقاء نفسه ضمن أنظمة اللعبة. إن المواطن هو «نوع من القديس العلماني» هذا ما كتبه ج. بوردو G. Burdeau مبالغاً عن قصد، لأنه قد ألزم نفسه لتمرير مصلحته الخاصة خلف المصلحة العامة (La démocratie P. 25). بامكاننا القول، انه قام بتحليل مصلحته الخاصة على المدى الطويل. إنه يعرف أنه إذا كان قد قبل سلوكاً مشابهاً لما كان في حالة الطبيعة فإن على السلطة أن تتصرف بشكل مشابه. ولقد كان ج. باشلير G. Baechler على حق إذ قال ان المواطن الفاسد ـ بالمعنى المدني دائماً ـ هو الذي وضع نفسه بنفسه تحت وصاية سلطة استبدادية: فبخرقه للقواعد فإنه يقوم باعلان مملكة القوة الخالصة وإن بشكل ملتوٍ.

لا يكفي إطلاقاً أن ينصاع المواطن وأن يمتنع عن القيام بما هو ممنوع ـ عدم الغش مثلاً ـ بل لا بد أن يطلب منه لعب دور إيجابي. فدولة القانون لا تسمح بقيام حرية تشاركية وحسب، بل إنها تجعل ذلك إلزامياً. وبالفعل فإن ابداء عدم التعاطف الكبير مع المشاركة سيترك المجال حراً ومفتوحاً إلى هدامي النظام دون غيرهم، والذين سيقومون حينها بملء فضاء اللعبة السياسية ليتسنى لهم من ثم اعلان حقهم بها.

بامكاننا إذاً صياغة المبدأ الداخلي لدولة القانون كما لو كان إرادة داخلية عند كل فرد وهي أيضاً إرادة مشتركة تقوم على الدفاع عن المؤسسة. إن الجهد كبير فعلاً ـ الا يشعر كل فرد بالحاجة العمياء بالتصرف بنزواته وبرغباته الفردية ـ إن قواعد اللعبة متعبة فعلاً، وهي تبدو عديمة الفائدة ونافلة. لقد أعلن ياسبرز ان هذه البنية السياسية ـ الاجتماعية إنما تتوافق فعلاً مع تطور أعلى من العقل. لا بد والحالة هذه أن نفهم العقل بمعنى القدرة على إقامة الحجة، لا بالمعنى الجذري. فدولة القانون، كما سنرى نادراً ما تتمسك بما هو منهجي، بل إنها تخضع أكثر إلى الحذر كقيمة. ولكن من المؤكد أن تطورها، فضلاً عن تحايثها، إنما يحتاجان إلى دربة طويلة. ولهذا نرى في القرن العشرين، ومع وجود نوع من الوباء العالمي للافكار التي تبرر دولة القانون، نجد صعوبة كبرى في جعل هذا الشكل السياسي شكلاً يتعين موضوعياً في بلاد ما زالت تجهل المبدأ الداخلي اللازم لهذا التحقق.

إن الدولة ـ الضامنة ما زالت تسعى لتحاشي العنف عبر تقبل القانون والثقة

به. إنها تمثل ومن هذا المنظور السلطة السياسية الأكثر بعداً عن «دولة الطبيعة» التي يمكن التفكر بها في أيامنا، إنها الدولة التي تقوم على أساس مجتمع «متعلم» لا بالمعنى الحديث، بل بالمعنى اللغوي للكلمة. إنها تعلن جعل العقل أكثر حذلقة في بنائه لنظام تفكيره وهي بذلك تغذي بحق أو بدون حق فكرة التقدم المتواصل للوعي، وهي تستند على وجوب بناء تربية شعبية. إنها جهاز معقد يحتاج إلى جهد يؤمن التخلص وان جزئياً من علاقات السيطرة البسيطة. تجد الدولة بذلك نفسها نقيض الانظمة الاستبدادية أياً كان نوعها، وهي بذلك تخضع للميول الغريزية والطبيعية. لقد لاحظ مونتيسكيو أنه «إذا كان لا بد من إقامة نظام حكم متطور ومعتدل فلا بد من دمج القوى ومن تنظيمها وجعلها معتدلة وقادرة على العمل.... إنها تحفة تشريعية ولا تقوم الصدفة بتقديمها إلا نادراً، ونادراً أيضاً ما تقام في ظروف حذرة. إن النظام الاستبدادي سرعان ما يطل برأسه، إنه نفسه في كل مكان: وبما أن هذا النظام لا يحتاج لأكثر من الانفعالات حتى يظهر للوجود، فإن العالم بأسره سيكون ولهذه الأسباب خيراً» (روح الشرائع XIV, V). أما الدولة الاستبدادية فهي التي تمثل بالنسبة لفايل. E. Weil «شكلاً طبيعياً» من أشكال الحكم. أما دولة القانون فعلى العكس، إنها تفترض تخطياً للعقل وبناءً له. أي انها تفترض جهداً متواصلاً ـ لا يمكن إطلاقاً بلوغ دولة القانون ـ حتى يصار إلى انتزاع العنف من الطبيعة.

وقبل أن يتاح لنا لاحقاً تحديد الافكار المميزة التي تعطي بمجموعها شكل دولة القانون، لا بد لنا من تحديد تعرجاتها المؤسساتية. فإبان الفترة التي تشغلنا هنا، لم يبذل المفكرون المدافعون عن دولة القانون بالاهتمام عامة بالاشكال المؤسساتية. سعى القرن العشرون إلى إضفاء صفة الشرعية على السلطة المؤسسة على الاهتمام بحقوق الانسان، لا على التشريعات التي قامت بها الحكومات الملكية الدستورية، أو الجمهورية أو هذا الشكل الديموقراطي أو ذلك ـ والشواذات تظل نادرة: فالاتجاهات الراديكالية قد دافعت عن التوجهات الجمهورية ضد الملكية التي كانت ما تزال حية عند بداية هذا القرن، أما الأفكار التي تنسب إلى موراس واتجاهه الفكري (راجع لائحة المصادر) فكانت أقرب إلى الدفاع عن الملكية. لقد أبرز التطور البنّاء ظهور «نماذج وظيفية» عامة: يعتقد أ. فايل انه ليس من الأهمية بمكان معرفة الشكل القانوني ـ المؤسساتي التي يرتديه النظام، بل المهم أن تعرف ان كان هذا الشكل دستورياً أم لا، بالنسبة لنظام حكم سلطوي

(المرجع السابق، الفلسفة السياسية ص 156 -157). تأخذ دولة القانون أشكالاً عدة والصراع القديم والذي استمر أيضاً في القرون الوسطى، بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية، هو صراع قفز هنا إلى الصف الثاني، حتى لا نقول إنه قد أقصي في المجال السياسي.

لا يعني تحديد دولة القانون نظاماً سياسياً معيناً بالقدر الذي يعني الدور الذي تضطلع به السلطة على الصعيد السياسي - ثمة بعض التيارات التي تعطي هذا المفهوم مجالاً أوسع مما هو له فتجلع ينسحب على المجال الاقتصادي والاجتماعي. لا يعي الأمر إذاً إيجاد تبرير للنظام الجمهوري ولا يعني من باب آخر الحث على الاعتقاد بامكانية تبرير الديموقراطية باعتبارها نظاماً سياسياً. حتى لو كانت دولة القانون هي المرتبطة غالب الاحيان بالديموقراطية، فإن الديموقراطية هذه، وحتى تظل ضامنة للقانون فهي بحاجة إلى إعادة تحديد جذرية. بعبارات أخرى إن الديموقراطية ليست مما يشكل معيار القيم بل انها تشكل الضمان لحقوق الانسان. ونحن نعلم أن المثال الديموقراطي وبعد أن جرى الدفاع عنه وبكل تفانٍ في آثينا القديمة، قد جرى التخلي عنه لاحقاً ولقرون طويلة حتى جرت استعادته أخيراً من قبل فلاسفة عصر الأنوار. إلا أنه قد عاد حينئذٍ تحت شكل الديموقراطية اليعقوبية الذي يعتقد بديكتاتورية الاكثرية جاعلاً الحقيقة السياسية - القانونية تابعة للقانون الذي يقره العدد الأكبر من الناس. وبالطبع فإن الديموقراطية التي تعلن التيارات المدافعة عن دولة القانون انتماءها لها. إنما تعني بها وعلى العكس من الأولى جعل الديموقراطية الليبرالية التي تم وصفها في القرن التاسع عشر باعتبارها تحترم الاقلية وتضمنها، المعيار الذي تجب مراعاته. ولكن ثمة نقطة غامضة تطل هنا ثم إنها معاصرة لنا هذه المرة. فعبارة ديموقراطية قد أصبحت في القرن العشرين شعاراً لفكرة. فكل الانظمة تقريباً، بما في ذلك الانظمة التعسفية تعلن ولاءها للديموقراطية مما يحرم هذا التعبير من فعاليته - فالكلمة التي تستخدم في وصف كل شيء تفقد معناها وتصبح كلمة أقرب ما تكون إلى اللامبالاة. فالشعار يشير إلى أمر رمزي يكون مكان تقدير وتقديس أكثر مما يشير إلى أمر حقيقي، والانتساب إلى الديموقراطية نجده حتى في الانظمة السوفياتية الكليانية وعند بعض الديكتاتوريين وأيضاً عند نظام (الإمام) الخميني في إيران... والاستخدام هذا يأخذ بعين الاعتبار إلى جانب ما الرأي العام الغربي من ما يتوجب عليه من ضريبة، إمكانية تحوير معناه، بل انه يقوم على تعدد دلالاته. فالماركسية

اللينينية، وكذلك الخميني، كلاهما يتصرف كما لو أن الوحدة الاجتماعية التي تحققت إنما تمثل التعبير الكامل عن إجماع عام. والديموقراطية التي هي محور البحث هنا، إنما توحي بالوجود المسبق لنوع من جماعية الافكار، في حين أن الديموقراطية الليبرالية إنما تطرح شرعية التعدد، كما تسعى إلى وحدة غير مكتملة وسط حق احترام التعددية. ومن النافل القول انه ليس لهذه الديموقراطية الصالحة للاديرة أي معنى يرتبط بما نريده، اللهم إلا ذلك الغش الثقافي. يفترض فكرنا السياسي تحديداً عدم اعتبار فكرة المجتمع المدني مؤسسة (تشبه) الدير، وهي لا تطمح حكماً أن تصبح كذلك ـ وهذا ما نطلق عليه اسم الكليانية ـ ذلك أن الوحدة المرجوة ليست إلا كليانية محققة. تعيدنا «الديموقراطية» الكليانية إلى الديموقراطية اليعقوبية، حيث انها تستقي جذورها من هناك. وبكل الاحوال يتيح لنا هذا القلب أن نجعل من التعبير تعبيراً عالمياً ويتحقق هذا الأمر من خلال عملية تعرية وتخلص من دلالته الحصرية. لقد أصبحت الديموقراطية صنماً يحاول الكل الارتباط به كما لو كان ذلك موضة. من هنا نجد لزاماً علينا إعادة تحديد هذا المفهوم إذ يصعب القبول بذاته كما هو.

إلى جانب ذلك، نجد أن الديموقراطية وبعيداً عن هذه الاستخدامات المشوهة قد عانت باستمرار من النتائج السيئة التي ضغطت عليها ومنذ العصور القديمة؛ إن السيادة الشعبية لا تعني بالضرورة التماهي مع احترام الحقوق. منذ أفلاطون وهذا ما أعاد توكفيل إحياءه، تعرف اوروبا ان الديموقراطية قد تكون، أو قد تصير استبدادية ـ أي أنها ستكون بذلك مخالفة لمبدأها الخاص. لقد أظهر جمهور القدماء ميوله الطغيانية ـ التحكمية أو القمعية ـ، وبامكان الأغلبية في أيامنا هذه ان تمارس طغياناً مختلف الطبيعة ـ بدءاً من صنع ديكتاتور وصولاً إلى الارهاب الفكري. إنطلاقاً مما نجده في الديموقراطية موافقاً لتطلعات المؤمنين بها والمدافعين عنها، علينا إذاً الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك والتحدث عن دولة القانون، أو عن الدولة ـ الضامنة أكثر مما علينا التحدث عن الديموقراطية.

إن الحديث عن الدولة ـ الضامنة للحقوق سيسمح لنا وانطلاقاً من المعايير الاساسية، بادراك الفروقات المعاصرة في السلطة الديموقراطية. ألا يعني ظهور الدولة ـ العناية وعلى الصعيد الاقتصادي ـ الاجتماعي، وبغض النظر عن التطلعات الشعبية، انحطاطاً في المثال الديموقراطي؟ أو أيضاً، هل تعني الدولة ـ الحماية الاستمرار في الاعتراف بالحقوق المعترف بها؟ ذلك هو السؤال الذي يختلف عليه المدافعون

الجدد عن دولة القانون. ومع بروز هذه المسألة الأخيرة، نجد بوضوح أن تحديد دولة القانون قد طرح بعبارات تتناول دور السلطة، لا دور النظام السياسي.

دولة القانون والايمان بالخطيئة الاصلية

قد يبدو هذا العنوان تحريضياً. فهو قد لا يبدو معبراً عن السمة الاساسية التي تطبع دون شك ذلك الشكل السياسي في القرن العشرين، أي في اللحظة التي تتعارض فيها مع الكليانية ـ أكثر من تعرضها لحالات الاستبداد العادية. وذلك لا يعني بالطبع أن على دولة القانون أن تتبع القناعة الدينية، أو أن تخضع لهذا النص التوراتي أو ذلك. بل ان عليها أن تفترض رؤية ما؛ مميزة للانسان.

على الفلسفة التي أوجدت دولة القانون أن لا تستند إلى الطيبة الكامنة في الانسان، ولا إلى فساده الضروري. إنها تنطلق من فكرة الانسان الإله جانوس (الإله ذي الوجهين homme-Janus)(*). إنه الكائن القادر على اقتراف أعتى الجرائم، كما أنه قادر على إبداء أقصى درجات الاهتمام. بغض النظر عن هذه الملاحظة التي تبدو كما لو كانت بمثابة تحصيل الحاصل، فإنها تستند إضافة لذلك إلى تأكيد انطولوجي: فالقدرات على صنع الخير، وحب الغير وابداء الغيرة، وحب الشر وإظهار الانانية والعنف... هذه كلها صفات ترتبط بالانسان، إنسان كل العصور. والتاريخ الذي ينظر اليه كما لو كان سيرورة ترتبط بالتقدم لم يستطع أن يقضي على هذا التناقض. بامكان العقل وبامكان الضمير الاخلاقي أن يسهما باحداث تطورات إنسانية واجتماعية وتحديداً بامكانهما التقليل من «حالة الطبيعة». وبالامكان أيضاً الاسهام بهذا الأمر عبر إيجاد بنى تتطابق مع هذه الغائية. ومع ذلك فليس ثمة من إجراء ولا من بنية تكون قادرة على تغيير الانسان ـ الإله ذي الوجهين، وعلى تطويره أو تحويله تحويلاً كلياً. فكل محاولة تهدف لاخضاع القوى السلبية، القوى التي تعتبر قوى سيئة، هي محاولة مقدر لها الفشل، وعدم الاكتمال ـ إنها لا تستطيع إطلاقاً بلوغ مثال يحلم به ـ وهي محاولة مقدر لها من جهة ثانية عدم الثبات ـ عليها أن تدور باستمرار دون أن تبلغ شيئاً يمكن اعتباره محصلاً. ليس ثمة من تنظيم اجتماعي سياسي قادر على الزعم بامكانية تغيير الطبيعة في الانسان، كما تعتقد بذلك الايديولوجيات المعاصرة. وعلى العكس من ذلك فإن على كل تنظيم اجتماعي سياسي يهدف لتطوير وتحسين العلاقات الاجتماعية ان يأخذ عدم التساوي الطبيعي بعين الاعتبار، وأن يحاول تشذيبه وأن يهضمه في غالب الاحيان. ليس بالامكان تحقيق الكمال إلا بالتخلي عن انتظار الكمال. مع دولة القانون

أخلت الايديولوجية المكان لمثال نعرف بأنه لا يمكن بلوغه وهو مثال يتماشى مع الاعتراف الهادئ ـ غير القدري بالضرورة ـ والذي يقول برسوخ بنية الشر في العالم.

تخلق المواجهة مع الأنظمة الكليانية القناعة بوجود بناء انطولوجي في الانسان، وهو بناء لا تجدي التمردات المقامة بوجهه بتغييره. كل سياسة تعلن الحرب على الكينونة هي حرب تتسبب بخلق الارهاب. ولقد أمكن القول، بأن الكليانية لم تكن تمرد الخير على الشر، بل تمرد الخير على الكينونة، باعتبار أن الشر موجود في الانسان، إنه بمثابة بذرة غير قابلة على الذوبان. إن التطور الذي لا سابقة له والذي تناول التبريرات التي ترتبط بدولة القانون منذ عشرين سنة، إنما هو تطور يتناسب مع وعي الانسان للفساد القائم فيه. ومع ذلك فلم تصبح السياسة المنتظرة سياسة وضعية. وبدل أن يصار إلى رفض الشر أو إلى البحث عن محوه نهائياً، فإنها قامت بتحليله مستندة اليه لتغذي اندفاعها.

إن سياسة دولة القانون هي سياسة الأثر المقلوب. ثم ان عملها الأولي إنما يقوم على لجم السلطة دون أن تقضي عليها: فالسلطة ضرورية لكل مجتمع ـ وإلا وقع المجتمع في الفوضى والعنف واللاعدالة ـ لكن السلطة تظهر باستمرار دون استثناء ميلاً واضحاً للمبالغة وتالياً للقمع. لذلك يتوجب أولاً القبول بوجودها مع جعل الرقابة مستمرة على ما تحمل من إساءات ممكنة، وأن يصار إلى تبريرها من خلال معارضتها. يلاحظ أن هذا النمط من المحاجة إنما يقوم على تقويم الانحرافات الخاصة بالمجتمعات المحرومة من قائد وعلى تقويم الانحرافات الخاصة بالسلطة بحد ذاتها. لا بد من رؤية لا الموقف الذي يحل المشاكل المرتبطة بالحياة داخل المجتمع، بل رؤية الموقف القائم على التوازن ـ وهو موقف غير ثابت ـ بين التأثيرات المكروهة التي تتولد عن الحلول المطروحة. فبالنسبة لارسطو لم تكن الديموقراطية تهدف إلى جعل المساواة أمراً محققاً بقدر ما كانت تهدف قدر الامكان إلى التقليل قدر الامكان من الفساد الذي يبدو انه قدر محتم على كل سلطة كما لو كان ذلك أمراً طبيعياً. ولقد سخر أرسطو من أفلاطون الذي اعتقد بوجود بعض الرجال القادرين على الإفلات من فساد السلطة.

وفيما يتخطى هذا التأكيد الاساسي حول طبيعة السلطة فإن الديموقراطية الليبرالية قد أرست كل قناعاتها على رسيمة الاحتياط من التأثيرات الفاسدة. لقد آمنت بسيادة الشعب، ولكنها تعرف أيضاً أن الشعب قد يتحول إلى جمهور قادر

على لعب أدوار تتنافى والمصلحة العامة والى جمهور يسهم بخلق الطغيانات. إنها تؤمن بطريقة ما بالمساواة مع علمها أيضاً أن هذه المساواة ستغذي الكسل واللامبالاة، إنها تؤمن بالمبادرة الحرة، ولكنها تعرف أن الربح الفردي سينشر الانانية ويسهم بخلق الأفكار التي ستقضي على حرية المبادرة. إنها تحكم على جرية الرأي الجيدة، ولكنها تعلم أن هذه الحرية تتضارب مع الافكار القاتلة. بعبارات أخرى، إنها ذلك التنظيم الذي يهدف للخير مع استشعارها بما يحمل هذا الخير من عقبات ومن التواءات. وأخيراً إنها تبحث عن التسبب بأقل ما يمكن من الشر. والمثل الأكثر دلالة هو ما تحمله في وعيها عن ما فيها من نقص هائل: تستجيب الديموقراطية بشكل سيء للضرورات الناجمة عن الموقف الاستثنائي. ولذلك فهي تسعى ومنذ أقدم العصور لايجاد تبرير للدولة، أو لإعطاء الدولة مبرراً لوجودها، الأمر الذي يتناقض معها بعمق، لكنه يسمح بالاجابة عن مسألة بقاء الدولة في ظروف غريبة ـ إذ لا مبرر لوجود الدولة في النظم الاوتوقراطية إذ كل ما في هذه النظم هو تبرير للدولة.

تبدو دولة القانون كما لو كانت على الدوام محاولة غير أكيدة لتفادي أقل الاخطاء تحاشياً لما هو أسوأ، إنها نظام مبني على التواضع. والأنظمة التي تحقق هذه الدولة هي أنظمة مركبة مبنية أحياناً من عناصر متناقضة أو من عناصر تبدو متناقضة ـ كأن تكون أنظمة ملكية تستند إلى مؤسسات برلمانية، أو جمهورية برلمانية أو رئاسية. والفكرة القديمة المرتبطة بنظام هو عبارة عن مزيج، وهذا ما رفضه بودين Bodin بعد تاريخ طويل، لهي فكرة تشكل استجابة لهذه المتطلبات. فالصافي هو السيء ذلك أن ما كان صافياً سيسهم بخلق أسوأ الانحرافات. أما الأنظمة المركبة فهي تستجيب للمبالغات مع إلزامها بالتناقض والتعارض باستمرار. هكذا نجد أنفسنا تجاه بنى سياسية معقدة، بل مصطنعة، مملوءة بالحواجز الطبيعية، والمبالغات هنا ستقضي على نفسها، إذ ستقضي الواحدة منها على الأخرى.

تنبع الانطولوجيا الكامنة وراء هذه السياسة في أيامنا من الملاحظة التاريخية ومن خيبات الأمل الثقافية التي تأتت عن إفلاس الايديولوجيات الكبيرة. ولكنها وفي ما يتجاوز هذه الأمور فإنها انطولوجيا تلتقي مع الانطولوجيا المسيحية المرتبطة بالخطيئة الأصلية ومع التأكيد على طبيعة انسانية تؤسس للانظمة الاجتماعية. بدل أن تكون هذه الأنظمة قد صنعت لغائية تخلق هذه الطبيعة. ولهذا نجد المفكرين الروحيين لدولة القانون يصرون بشكل خاص على هذا المظهر التأسيسي: ليس

للديموقراطيات التعددية أي مظهر روحي، بل على العكس: إنها تنفذ سياسة التسامح، تخلق العلمانية، إنها ترفض وجود أي مقدس في السياسة لكنها تستند إلى الاساس الانطولوجي عينه الذي تستند اليه الفلسفة المسيحية. بامكاننا القول، إنها تستند إلى الواقع لا بالمعنى الذي يريده صاحب الفلسفة الوضعية، بل بمعنى أنها ترتبط في نهاية الأمر مع دلالة الحقيقة الانسانية التوراتية، التي تعتبر الخطيئة الاصلية شراً لا خلاص منه، وشراً سابقاً على التاريخ. يذكرنا كارل باسبرز وبخصوص دولة القانون بالمثل الوارد في الكتابات المقدسة، مثل حبات القمح الجيدة والزؤان، ذلك أنه نزع الشر من العالم، حتى لو كان ذلك استجابة لنداء الوعي، سيؤدي إلى إنتفاء الخير، أي إلى فناء الكائن. إن الرقابة لا تسكت الافكار غير الصالحة بل كل الافكار أيضاً. إن تفتح الحرية ليس مفهوماً إلا بالقبول ببعض الفساد الذي ينبغي علينا من ثم مكافحته.

ثمة نمط من الحكمة في هذه المقولات بالمعنى الذي تعتبر فيه الحكمة بمثابة قدرتها على الاكتفاء في وعيها للغائية. والمواطنون في دولة القانون قد اعتادوا ايكال أحلامهم. ففي العادة إنهم لا يقارنون بين الواقع الموجود هنا مع الوعود بالكمال الآتية من أي مكان آخر ـ هذا ما لم يكونوا قد دخلوا في المنطق الكلياني. إنهم يكتفون بالعالم، بهذا العالم وهم يمتلكون حساً مرهفاً وحاداً تجاه مقولة المستحيل. قد تتحول هذه الحكمة لتصبح جبناً أو قدرية: وفي الوقت الذي تفسد فيه الاوتوقراطيات لتغرق في جنون العظمة، تفسد الديموقراطيات أيضاً ولكنها تنقلب ضعفاً وهشاشة.

غائية الدولة ـــ الضامنة

حين يبدو التغير للانسان بمثابة قناعة يستحيل تحقيقها، فإن ذلك سيوحي بوجود شكل سياسي من نوع خاص. وبشكل عام، تهتم الحكومات أحياناً بتطوير سلطة خاصة بها، كما تحاول في أحيان أخرى أن توكل للمجتمع الذي تعمل على توجيهه هدفاً يقوم على إعادة إحيائه بنفسه وتربيته أو تطويره من الزاوية الأخلاقية. لقد حرص الامبراطور الصيني في القرون الأولى السابقة لميلاد السيد المسيح على إعطاء نفسه مهمة تقوم على تحقيق بعض المساواة الاجتماعية، وهكذا عمل على إعادة توزيع الأرض معطياً كل جيل حصصاً متوازية. وهذا ما كان يحصل في مجتمع الأفكار في أميركا. والمنغول قد عملوا أيضاً لفكرة تتشابه مع فكرتنا الوطنية وذلك من خلال جهوزيتهم للتضحية بكل شيء. أما الممالك

المسيحية وكذلك الاسلامية فقد اهتمت بنشر الدين وبجعل الاخلاق تتحقق عينياً عبر القوانين التي تتبناها الدولة. ثمة سلطات استعانت بمشاريع تاريخية تتجاوزها، نشير على سبيل المثال إلى الملوك الاسبان إبان حروب الاسترجاع، وثمة سلطات أخرى تعيش من أجل السيطرة على العالم. ولكن الأمر مربوط بغائية معينة في نهاية الأمر، أقله جعل المجتمع مربوطاً بهدف أكبر منه.

تمثل دولة القانون دون شك التنظيم السياسي الوحيد الذي لا تحاول الدولة من خلاله أن تعطي لنفسها مبدئياً أية مهمة خارجة عنها أو مغايرة لها أو أعلى منها. تقوم مهمتها الوحيدة على الضمانة: عليها أن تحمي المجتمع الموجود، كما هو وان تعيش راهناً وان تحمي امكانية تطورها الخاصة بها دون أن تحاول في ذلك كله الاخلال بالمسيرة أو تحويل هذه المسيرة.

تتأتى غائية هذه الضمانة البسيطة من النظريات المرتبطة بالعقد وخاصة ما يعرف بعقد لوك. إنها تستند إلى فكرة الفرد المستقل القائم بذاته، الذي انوجد قبل وجود المجتمع السياسي. والسلطة السياسية إنما أعلنت ليتم عبرها إنجاز هذه المهمة المحددة المحصورة بالحماية. لكن هذه السلطة تصبح غير شرعية إذا ما تعدت هذه المهمة الموكلة لها. فالقيمة الأعلى لا مجال للبحث عنها في الدولة ـ باعتبارها سلطة مقدسة أو رمزاً لروح الشعب، ولا في مشروع المجتمع المستقبلي الذي يمكن اعتباره أفضل أو كاملاً. إن القيمة الأعلى إنما تكمن في الانسان، الذي يصبح مقياس كل شيء، لا في الانسان الحلم، بل الانسان الحقيقي، إنسان أيامنا هذه مع ما عنده من حاجات ومن مشاريع، ومن حياة اجتماعية خاصة به. تهدف السياسة لحماية الانسان كما هو، وان تقدم له الشروط الكفيلة بتفتحه، ومساعدته في تحقيق غائيته الخاصة أو الجماعية. ليس للسياسة من عمل إلا فتح ذراعيها لغائيات الافراد. إنها تسمح لهم بالتوغل بعيداً، ولكن على الطرق عينها التي اختاروها هم بأنفسهم.

يستند مفهوم الدور السياسي المميز هذا إلى الحجج التي تعطي الشخص الأولية. ولكن وفيما يتعدى هذا الاطار فالمفهوم إياه إنما ينبع من تيار فكري يجد أصوله في أرسطو. فقد وصف الفيلسوف الاستاجيري السياسة باعتبارها «فن حكم الناس الاحرار» مما يعني احترام الحريات وضمانتها. والفن يفترض طريقة، وموهبة تقوم على عمل صعب لا يستند إلى وصفات معينة: والرجال الاحرار لا يشعرون على الأرجح إلا برغبة واحدة، رغبة أن لا يكونوا محكومين من قبل أحد. لقد جعل

أرسطو السياسة في خدمة الناس حتى لو كان قد أولى السلطة مهمات تبدو لنا في أيامنا مبالغ بها. أما أفلاطون فقد اعتبر السياسة علماً، عانياً بذلك إعادة تنظيم العمل، إنها عمل إداري يقوم على فرضيات موضوعية. والخلاف الناشيء بين كل من أرسطو وأفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد والمرتبط بالغائية السياسية أو بالغائية الاقتصادية ـ الخلاف بخصوص الملكية الجماعية أو الخاصة ـ إنما هو خلاف قد رسم في حينه الخطوط الفاصلة بين ثنائية الاوتوقراطيات ودولة القانون. فالسلطات الاوتوقراطية تسعى لاعتبار السياسة علماً وان تحكم المجتمعات، أما دولة القانون فإنها تحكم (في كتابه Anti-Duhring رأى أنجلز امكانية استبدال عبارة «حكومة البشر» بعبارة «إدارة الاشياء»). والفارق بين هذين النمطين من ممارسة القوة هو فارق يحملنا على التفكير. إننا ندير أو ننظم الاشياء يعني أننا نتحكم بالناس. والادارة تفترض العلم القائم على قوانين صارمة وعالمية. إننا نعرف أين نسير حين نريد ذلك اننا نتفكر بأشياء نعطيها هدفاً. ولكن حين نحكم فإن العالم يبدو زائلاً ولا يمكن حسبانه. فالناس هم الذين يتحركون فيه بحريتهم ولا يتعلق الأمر باختصارهم، بل لا بد من خلق نظام وسط كل هذا التنوع الذي لا يمكن إقصاءه. ولهذه الأسباب نجد أفلاطون يقول بأن العقل العلمي يسبق السياسة في حين كان أرسطو يعلن فضيلة الحذر: فالسياسة بالنسبة له تقوم على التحايل بين القوى الخارجية التي يتوجب توجيهها، لا على خلق قوى جديدة انطلاقاً من مشروع معين.

وهكذا تتولد السلطة من المعرفة. إنها ليست كما هو الأمر في الاستبداد المتنور ولا في الفلسفة الكليانية مرتبطة بمن يعرف. إنها لا تقوم على استصدار حقيقة رسمية.

إن تحديد السياسة بوصفها حكماً لا إدارة، إنما يشكل دون شك الاساس الذي تقوم عليه غائية دولة القانون. وفي الوقت نفسه إننا نفهم من هذا التحديد بأن دولة القانون وهذه وحدها هي التي تعتبر سياسة بحق. والقدماء قد اعتبرو الاستبداد مجرد «تدبير» بسيط ـ إدارة الناس كما كنا ندير مجالاً مليء بالعبيد. والمحررون الذين اشتغلوا في إعلان الحقوق قد توصلوا لاحقاً إلى نتيجة مشابهة، حين أكدوا أن كل «مجتمع لا تتحقق فيه ضمانة الحقوق، ولا يتحدد فيه فصل للسلطات هو مجتمع لا دستور فيه» (إعلان 26 آب 1789 الفقرة 16). والدولة التي تحكم بخلاف الدولة التي تدير هي تستحق التسمية بأنها دولة سياسية؟ وهكذا تبدو فكرة

دولة القانون فكرة لا تقل عن سواها، إنها لا تعلن إلا الوصول إلى الطريقة الممكنة في الحكم - إننا لا نحكم إلا الناس الاحرار، وإلا فلن يكون الأمر إلا ادارة.

إن هذه الرؤية لاشياء لهي مما يمنع السلطة من تحديد مشروع عيني. ذلك أن كل مشروع يعتبر موضوعياً ويحمل إلى المجتمع من خارج إنما هو مشروع ينفي الحريات الفردية. والتحديد الذي يرتبط «بالصالح العام» الذي يميز سعادة الجميع إنما هو تحديد مخصص للاوتوقراطية وبخاصة إلى المستبد المتنور. والسلطة هنا لا تعلن ما هي حدود الخير، فالخير ينبع من تحديد فردي أو اجتماعي ولكن ليس من تحديد سياسي. أما السياسة فهي تتحدد بالضبط من الضمانة التي تقدمها السلطة لكل فرد حتى يعيش وان ينجح تبعاً لمعاييره الخاصة.

بامكان النظم، سواء الاستبدادية القديمة أو الكليانية الحديثة أو النظم الاوتوقراطية بشكل عام ان تتصور مشروعاً اجتماعياً قبل أن تسعى لتحقيقه عينياً وان تفرضه على المجتمعات التي تديرها. إنها تنطلق بالفعل من الفرضية التي تقول بقدرة القائد أو الايديولوجية هم الأقدر من المجتمع بكل الاحوال على معرفة معايير السعادة الفردية أو الجماعية. والاوتوقراطية، إلا في الحالات التي تختصر في مجرد التعبير عن إرادة القوة، تعتبر نفسها مستودعاً للعلم الموضوعي المتعلق بالصالح الاجتماعي وهي تبرر اللجوء إلى العنف باليقين الذي تقدمه باعتبارها حاملة للسعادة - حاضراً أو مستقبلاً. وفي دولة القانون تتحول صورة الخير المشترك عبر تحويل الاصول. إن دولة القانون لا تنجم عن أي مشروع مجرد ولا تعطي نفسها أوصافاً كالقول بأنها دولة علمية أو موضوعية. بامكان هذه الدولة أن تحدد نفسها بطريقتين مختلفتين.

في إطار الديموقراطية الليبرالية - الفردية، يبدو الصالح المشترك كما لو كان مجرد جمع للمشاريع الفردية. فالأمر يتعلق إذاً بمفهوم اتضح أو تفجر، يضم فيما يضم في دلالته جملة من التأويلات المختلفة بل المتناقضة. إن الإلزام الوحيد الذي يلزم به الفرد، هو أن لا يحدد ضمن ما يتصور خيراً بالنسبة له ما يمكن أن يكون ضاراً ببقية الافراد. والسلطة هي التي تضم تداخل الرغبات المختلفة وهي التي تعطي هذه الرغبات امكانية التحقق مع محاولة تحاشي كل تصادم ممكن، أو كل تصادم لا بد منه. إن المجتمع في هذه الحالة هو ما نتصوره بنية قائمة بذاتها، بل تجميعاً لجزئيات.

وفي إطار الديموقراطية الشخصانية نجد طعناً في الفردية. يختفي المجتمع ـ الجمعي الذي يخلق التضخمات ويخلق اختلال الشخصية خلف فكرة المجتمع ـ الجماعة، والذي لا علاقة له على الاطلاق مع المجتمع ـ الصومعة الذي تتصوره الكليانية. فالجماعة تمثل هنا مثالاً لا يمكن التوصل اليه إطلاقاً، فهي ليست حقيقة ـ كاذبة جرى بناؤها على أساس من أعجوبة ايديولوجية. إن الجماعة عبارة عن جهد مستمر باتجاه الوحدة التي تتحقق عبر الجماعات الصغيرة التي يعتبر المجتمع نسيجاً مؤلفاً منها. فالفرد ليس قادراً على تحديد صالحه عبر العزلة بل من خلال جروح روابط الانتماء. إنه ليس قادراً على التفتح إلا عبر المشاركة. بل أكثر من ذلك، إن صالح الفرد لا يمكن تصوره إلا عبر تصور الصالح العام بالنسبة للجميع. وبهذا المعنى فإن سعادته لا يمكن أن تعتبر موضوعياً سعادة كاملة إن لم تفترض سعادة عامة يطلق عليها اسم الصالح المشترك. ينطوي ذلك على رؤية للانسان المتعاون بطبيعته، على أن تجد هذه الرؤية كفايتها في العطاء لا في الاكتساب الاناني. يعتبر جاك ماريتان ان: «نهاية المجتمع السياسيّ، مثل نهاية كل مجتمع إنساني، إنما تفترض نوعاً من العمل المشترك الذي لا بد من إنجازه. فهذه ميزة ترتبط بالصفة البشرية والعقلانية التي يتسم بها المجتمع: إن العمل اللازم إنجازه إنما هو السبب الموضوعي للتآزر وللتوافق (المعلن أو المضمر) اللازم للحياة الانسانية. إننا نجتمع تحقيقاً لشيء ما، لهدف، لغرض لعمل يجب إنجازه... أما في المفهوم الفردي ـ البرجوازي فلا وجود لعمل مشترك بالمعنى الكامل لهذه الكلمة؟ إن وظيفة الدولة إنما تقوم حصراً على تأمين اللوازم المادية لحفنة من أفراد ينشغل كل منهم في البحث عن مصلحته وبهدف إغنائها» (حقوق الانسان والقانون الطبيعي ص 644 -645).

حتى لو اعتقدنا أنه على المجتمع التعددي أن ينظر إلى الهدف المشترك الذي يتماهى مع الصالح العام عند الجميع، فإن هذا الهدف يظل صعب التحقق. ذلك أن قانون هذا المجتمع ليس إلا الرفض لتحديد حقيقة موضوعية. ورفض التساهل لكل المشاريع الفردية أياً كانت. بإمكاننا أن نتساءل عن نوع الهدف المشترك الذي يمكن أن ينتج عن هذه الفوضى في الأفكار، ولن يكون بمقدورنا أن نرى كيف سيتاح لحكم ليبرالي ـ تعددي صياغة هدف مشترك دون أن يتماهى مباشرة مع التسلط الفردي الذي ترفضه أصلاً. في هذا المجتمع يعتبر الهدف المشترك الوحيد هو ذلك الذي ينتج عن التوافق: وإذا كان الحكم قد وضع تحديداً

عاماً للخير صالحاً للجميع، فذلك لأن المجتمع بغالبيته قد قرر ذلك. كما أنه ليس بامكان الحكم أن يفرض رقابة على الأفكار التي يعتبرها خطيرة لكنه يفرضها تحت ضغط الرأي العام.

بامكاننا إذاً أن نوجه اللوم للدولة الليبرالية من حيث بقائها خاضعة لما يفرضه الرأي العام القوي، إضافة إلى احتمال امكانية وقوع هذا الرأي العام في الخطأ، مما يدفع إلى الخسارة، بل إلى الجريمة. وما تتعرض له الديموقراطية من إفلاسات معروف منذ العصور القديمة. وفي القرن العشرين كان الفكر السياسي شبه مخدر بفعل وصول أدولف هتلر إلى السلطة، وذلك تبعاً للواقعة التي تشهد ان القاتل الأكثر صلافة في عصرنا إنما اكتسب شرعيته من قبل شعب جمهوري راح يقضي على نفسه بنفسه وبحماس يبدو لنا غير مفهوم اليوم. ومع ذلك فمن الصعب علينا استهجان هذه السياسة نظراً لما تضمنته من أخطاء فاضحة، وذلك للسبب التالي: لقد أصبحت من الماضي ومع ذلك فإنها قد تركت المجال لتنظيم أشد سوءاً بنظر القيم التي استبعدتها.

إن العجز الذي يواجهنا في وصف ما هو الصالح المشترك الموضوعي قد أسهم في خلق أنظمة حكم حيادية، وهذه تهمة أخرى توجه إلى السياسة الليبرالية - التعددية. وحباً بالتسامح ومن أجل احترام كل الآراء يفقد الحكم جوهره ويصبح في بعض الأحيان خالياً من كل روح. إنه حكم يقتفي آثار رأي عام متقلب وسطحي. قد تثير هذه الحقيقة غضب أولئك الذين ينتظرون من الدولة إيجاد تحديد للصالح العام، والذين يرفضون التعددية، تلك هي بكل الأحوال الملاحظة التي يبديها أصحاب الايديولوجيات أياً كانت مرتبتهم. ومع ذلك فإن هذه تعتبر نتيجة تثير القلق نظراً لما يترتب عنها من نتائج مكروهة. والحكومة المحايدة - أي تلك التي لا تستطيع الدفاع عن أي يقين - لهي حكومة غير قادرة على تبرير وجودها. ذلك أنه حتى لو نفت الدولة التعددية خضوعها لقيم معينة، فإنه عليها مع ذلك أن تبرر ما تقوم به من أفعال لا يمكن أنْ تكون أفعالاً حيادية - فالفعل أياً كان لا يمكن أنْ يكون محايداً، من تحديده بالذات يستحيل وجود فعلٍ محايد. فعلى سبيل المثال، وللمرة الأولى في التاريخ البشري نجد أنَّ حركات التحرر من الاستعمار قد أثيرت في القرن العشرين عبر شعور بالإحساس بالخطأ. ومع ذلك فإننا نعلم أنَّ دولةِ ما لا تنقطع عن استعمار سواها في أي مكان خاصة فيما سبق، إلا لأن قوتها قد أصبحت غير كافية. ثم أن الحكومات التعددية قد واجهت العديد

من الصعوبات في الدفاع عن أعمالها الخاصة، حتى الامبريالية، مع ما حملت من دفع حضاري، قد أصبحت غير مبررة. وهكذا وجدت هذه نفسها أسيرة رؤيتها الخاصة المتعلقة بالتسامح العالمي وهي قد واجهت خطر أنْ تصبح حكومات جامدة، أو خطر مواجهة الانحطاط نظراً لعجزها في الدفاع عن نفسها. لقد أشار س. شميت C. Schmitt إلى هذا الخطر التي تعتبر الدولة الحيادية موطناً له: فالطبيعة لا تألف الفراغ، ثم أن أية أيديولوجية قد تجد لنفسها موطناً في الفراغ الذي تتركه التعددية المرتبكة والعاجزة.

نلمح هنا إذاً عجز الدولة التعددية، أما الدولة النصير بما لديها من يقين فهي تحاول تحاشي هذا العجز وهي بذلك تقترف جرائم أكثر فظاعة. تجد الدولة التعددية نفسها مراقبة من هزالة الفكر، أما الاحساس بالخطأ فهو عامة نوع من أزمة الهوية ـ ما هي القيم التي أؤمن بها؟ وإذا قدر لي أن أحددها فكيف أبررها؟ فإذا قررت الديموقراطية على سبيل المثال إرسال جنود إلى العربية السعودية دفاعاً عن الكويت ضد العراق فإن الشك لا بد أن يكون مباشراً وسريعاً: ألن يتبادر حتى إلى الذهن العادي ان ذلك قد حصل بهدف الحصول على الثروة النفطية المهددة ـ بغض النظر عن كل الاعلانات الأخلاقية التي ترتبط بسيادة الكويت؟ هل بالامكان السماح باهدار حياة بعض الناس بهدف الحصول على بعض براميل النفط؟ تعاني الديموقراطية باستمرار من إعادة النظر بنفسها. هكذا فهي لا تتقدم إلا قليلاً، وأحياناً من خلال التراجع ومن خلال الصراع مع خطاياها. قاد الضمير الحي العديد من الشعوب وعبر قرون إلى الوقوع في خيار الديكتاتورية. فمن غير المحتمل أن نتمكن من الاعلان عن القبول بالتسامح وبالعظمة في نفس الوقت، اللهم إلا لوقت قصير. فالتسامح ينفي العظمة من خلال تقويض أسسها. ربما كان علينا القبول ببعض الضعف إذا ما قبلنا بالتعددية. يبدو الأمر كما لو كان قانوناً غير قابل للفك. تعطينا الولايات المتحدة صورة شعب تعددي ومتآلف في الآن نفسه، وذلك فيما يتعلق بقيمة الوطنية، وما ذلك إلا لأن هذا البلد قد وضع حدوداً للحياد الديموقراطي، ويتحمس للقيم المشتركة وحدد دون خوف الخصم المشترك ـ فالماركسية لا تجد فيه أرضاً خصبة كما هو الحال في القارة القديمة. ثم إنَّ الخسارة النفسية لحرب فيتنام قد أظهرت هنا أيضاً الحدود التي يمكن الوصول اليها جرّاء، تبرير العظمة.

السلطة المقسمة

يحملنا الخوف من تخطي السلطة المستمر لنفسها، كما يحملنا تطرفها على

نشرها في المجالات المختلفة، طالما أنه ليس باستطاعتنا أن ننفيها أو نتحاشاها. إن السبيل الوحيد لتخطي ضغوطات القوة إنما يكمن في إضعافها، إن الأمر ليشبه مقولة فرق تسد. يتولد الاعتقاد بتعدد السلطات من اليقين الذي تستدعيه ضرورة السلطة، وهذا ما يرتبط مع اليقين الآخر المرتبط بضررها. إنها لفكرة متناقضة ومع ذلك فهي تظل واعية لتناقضاتها، التي ترد إلى غائيات البشر والمجتمعات التي تضمهم. فالسلطة وبما أنها كما يقول الاغريق جد ثقيلة على الانسان الفاني، إلا أنها ضرورية، من هنا كان ضرورياً أن يصار إلى توزيعها وجعلها متماشية مع السلطات المضادة. بامكاننا إذاً أن نبرر سلبياً محاولات تدجين السلطة وذلك عبر الخوف الذي يبلغ أحياناً حد الهاجس من ما تحمله السلطات من تجاوزات ومبالغات - فتاريخ الافكار السياسية في أوروبا مليء بالتيارات الساعية لشق السلطة - وتبرير طغيان السلطة يجتازها من طرف إلى آخر. لكن محاولة التدجين إنما تبرر ايجاباً أيضاً من خلال اليقين المنبعث من القدرة على استقلالية الافراد والجماعات، ومن خلال القيمة الاخلاقية التي تعار لانتشار القدرات هذا. بالامكان مع ذلك أن نجمع بين هذين التبريرين: وإذا كنا نخاف طغيان السلطة فلأن تأثيراتها تعتبر أحياناً غير طبيعية أو غير عادلة في عدم احترامها للاستقلالية التي أُعيرت قيمة عالية.

تبدو الدولة خاضعة للقانون. فلا يكفي أن توجد حتى تكتسب شرعيتها. ترتبط شرعية السلطة عادة بالقوة: فالمنتصر يستحق أنْ يكون حاكماً؟ أو إنها ترتبط بتقليد وعلى القوة أنْ تعيد اليها شرعيتها باستمرار - فما أتعس الأمير المنتصر الذي يزاح عن عرشه. تأخذ السلطة هنا أساسها من القانون، أي من قوانين محددة قبله ولا علاقة له بها، إنها قوانين تسبقه وتتخطاه. والقوة وحدها هي التي تصنع منه عدواً لا منتصراً. وممارسة الانقلاب يمثل نقيض الحكم الدستوري في الوقت الذي تشكل فيه (الممارسة) وفي معظم التقاليد السياسية نمطاً طبيعياً في ارتقاء السلطة.

تستمد السلطة شرعيتها من خلال القانون لا من حيث المبدأ وحسب بل من خلال كل امتداداته. وشرعيتها بالذات تفترض حسر الدور الموضوع له. ولا تكون هذه شرعية وتستمر كذلك إلا إذا ارتبطت فيه. والسلطة السياسية تبدو من هذه الزاوية محصورة، وهذا ما يبدو متناقضاً خاصة إذا عرفنا أنها ومن حيث تحديدها بالذات تعتبر سلطة السلطات. لا يمكننا التساؤل عن نوع الاعجوبة التي بواسطتها تقبل هذه القوة التي لا شبيه لها أن تظل مربوطة بقواعد القانون، أو لماذا لا تفلت من هذا الطوق الشكلي. فما ان تكتسب القوة حتى تصبح قادرة على السخرية من

القانون الذي يعاكسها ذلك أنها تمثل السلطة الأخيرة التي تضمن القانون. تكمن الاجابة في الرأي وفي الاجماع على الطاعة للشرعية إذ تشكل هذه الطاعة لحمة المجتمعات الديموقراطية. إن السلطة الدستورية النابعة من قلب الدستور والتي تقوم على قوته ستجد نفسها منفية ومطاردة من قبل الشعب، كل الشعب. وهكذا يستخدم التهديدات بالتمرد للوقوف تجاه السلطة الاوتوقراطية التي لا تتردد باستخدام الجيش في الدفاع عن نفسها. وإذا كانت السلطة قد تغذت بهذه الطموحات فعليها أيضاً أن تتأكد من تأمين انبثاق الرأي العام من الشرعية، وهذا ما حصل في ألمانيا عام 1933، فالرأي العام لم يستبح آنذاك بل كان راضياً. ثمة مفارقة غريبة، إن القوة لم تستطع القضاء على القانون، لكن النظام الدستوري هو الذي يؤول إلى زوال بفعل قلة الثقة بنفسه: إن القوة لا ترتفع إلا من خلال قلة الثقة.

إن ما يسميه س. لافورت C. Lefort (مقالة في السياسة ص 43) «بفك تعقيد القانون والسلطة» هو ما يعتبر العلامة المميزة في الدولة وفي القانون. تخضع الأنظمة الدستورية السلطة إلى قانون أساسي يحدد شروط شرعيتها، وتوجد مسافة بينه وبين السلطة التشريعية التي تظل خارجية بالنسبة له. وأخيراً تضمن استقلالية العدالة الاحكام التي تعتبر مبدئياً غير منحازة أو أقله البعيدة عن تحيز القوة التي تظل الأكثر خطورة. ونحن نعلم أن استقلالية السلطات الثلاث قد وجدت في فرنسا في مونتيسكيو مدافعاً عنها، وكان ذلك بتأثير النظام الانكليزي - فمنذ عدة قرون كان كبار الليبراليين الفرنسيين من المعجبين المتحمسين للسياسات الانكليزية أو الاميركية: نشير إلى مونتيسكيو، توكفيل، وهالفي. وفي القرن العشرين أعادت الأفكار السياسية المرتبطة بدولة القانون تجديد تبرير فصل السلطات تجاه الكليانيات التي تميزت بتماهي هذه السلطات الثلاث في يد جهة واحدة. مقابل الاوتوقراطيات المعاصرة تجد دولة القانون خاصيتها المميزة في ما تحققه من مسافة ومن خضوع: «لا تعرف الاوتوقراطية دستوراً يكون قانوناً أساسياً ينظم عملها وفعالتيها. إن مدة ممارسة السلطة الفردية ليست محدودة وإجراءات الحكم ليست خاضعة لتحديدات دقيقة ولا لتأييد برلمان (البرلمان يملك القوة الفعلية لرفض هذا التأييد)... تفتقد (الاوتوقراطية) لسمتين يتميز بهما النظام الدستوري: إخضاع الحكم والادارة للقانون (الادارة الاساسية في الخضوع لحكم القاضي) فيما يخص الأعمال الادارية، والى تمثل الأمة فيما يخص تحديث القانون والقرارات السياسية. .E) .Weil; Philosophie politique 172)

تفترض دولة القانون سلطة ذات عدة مراكز، بل سلطة تنبع من مراكز متعددة. إنها تستجيب بطريقة ما إلى التحديد الذي وضعه بردون عن الدولة الفوضوية - الفدرالية حيث يكون «المركز في كل مكان أما الدائرة فليست في مكان». ولكن بطريقة غير صحيحة بكل الاحوال، ذلك أن دولة القانون لا يمكن أن تفهم محرومة من السيادة، بل هي القادرة كما يقول ماكس ڤيبر على اتخاذ القرار في الظروف الاستثنائية. لقد دفع القرن العشرين بما يكفي ضريبة الفروق الاستثنائية - حتى لا نعطي السيادة أهمية عبر إيلاء السلطة العليا حقاً أعلى يؤمن له حق القرار ناهيك عن تحديد شروط القرار بشكل مسبق. لقد دافع عن الانظمة الرئاسية وجهد في كل مكان أن يحيل الاغراءات اللازمة للفوضى إلى تعددية مراكز السلطة.

يبقى مع ذلك ان تكون السلطة، إذا كانت في وضع طبيعي - ما لم تكن في حالة حرب أو إبان فترات المشاحنات الداخلية - مبعثرة من حيث المكان وعارضة من حيث الزمان. ففي المكان، تتجدد السلطة بما ليس في سلطة الفرد إذ تتقاسم جهات متعددة مختلفة أجزاءها، وبحيث لا يدعي أي من هذه الاجزاء الحق في مراقبة كل شيء ولا الحق في قلب المجتمع إنطلاقاً من الزاوية التي يشغلها. ومن حيث الزمان ان تعتبر السلطة أن «لا وجود لفريق موجه باق إلى ما لا نهاية، وأن لا برنامج يعتبر ثابتاً حتى بلوغه نهايته، وان لا سياسة إلا إذا كانت مؤقتة بشكل رسمي» (G. Burdeau, La démocratie 154). وهذا ما دفع س. لافورت لاعتبارها بمثابة «مكان فارغ... فارغ لا مجال لشغله - حتى إن أي فرد أو أية جماعة لا يمكن له، أولها أن تتعايش معه - يبدو مكان السلطة مكاناً لا صورة له» (المرجع المذكور ص 27). ان حقيقة «التعاقب» تجعل السياسة محكومة للصدفة وغير مؤكدة - كما تجعل من الاجماع شرطاً لديمومتها؟ وكل حكم يسعى، حتى يتمكن من العيش طويلاً، لتحقيق شيء من سياسة الخصم سواء كان هذا الشيء كبيراً أم صغيراً. إن تعدد عناصر السلطة لهي البنية التي تحتمي فيها السلطة دائماً وفي كل مكان، باعتبارها سلطة لا تنتمي أساساً لأي كان. من هذه الزاوية يعتبر شكلها متميزاً قياساً على مضمونها: فالمضمون هذا قد يكون وفي الحالة القصوى شكلاً خالصاً، يتحدد بدور قادر أي لاعب على القيام به. ولذلك يظل عرضة لصراع دائم: داخل القوانين ومن ضمن قسمة الادوار التي يحددها القانون تحاول كل مجموعة أن تنتزع سلطة أكبر وأطول. ولا تنقطع السلطة عن أن تكون مكان ضغط إلا بفعل القبول باعادة النظر بالاسباب الدائمة وبفعل الأزمات الضاغطة.

قيمة التقدير

إن الفلسفة الغائية التي، تتبنى هنا الفكر السياسي، إنما تهدف لاستبعاد فكرة إغراءات الاستبداد أو الكليانية والتي تعتبر مواليد مختلفة لسياسة الصفاء ـ وسياسة المستبد العادل منذ أفلاطون وحتى أكثر ايديولوجيي القرن العشرين تعصباً. لكن هذه الفلسفة لا تعتبر كافية من أجل تبرير تنظيم سياسي ايجابي. وفي هذا الخصوص تتأسس دولة القانون على القناعة التي تؤمن بعدم فقد الشخص، وهذا ما نستطيع ترجمته باستخدامنا لما يسمى «بقيمة التقدير والاحترام» كما يفعل ج. سارتوري في تحديده للديموقراطية الاجتماعية: «تعتبر الديموقراطية الاجتماعية وبشكل عام حالة واسلوباً لازماً للمجتمع، ولذلك لا يجب أن نخلط بينها وبين الديموقراطية الاشتراكية، التي توحي خلافاً للأولى بوجود سياسة تفرضها الدولة على المجتمع. إن التعبير «ديموقراطية اجتماعية» يعني عامة جعل المجتمع بذاته ديموقراطياً، وهذا ما يجري التعبير عنه بطرق وبأعراف، وأيضاً بما سماه برايس Bryce بالمساواة في التقدير، أي من خلال سلوك ومن خلال احترام متساو يلحق بكل فرد» (Théorie de la démocratie 372).

تختلف البنى السياسية باختلاف الوحدات التي توليها قيمة، أو قيماً معينة. ثمة فكر سياسي يمكنه أن يولي قيمة عليا لنظرة شاملة تعطى عن العالم، أو لقيمة خاصة تعطى قدسية معينة ـ المساواة، النظام ـ أو لوحدة متعينة ـ الدولة، الأمة ـ. تعطي دولة القانون قيمة أساسية للانسان عامة، للانسان الفعلي ـ لا الانسان في حالته الطبيعية، ولا لانسان المستقبل. لا يعني ذلك أن هذا الفكر قد أفرغ الدولة أو الأمة أو المساواة من أية أهمية. لكن الصحيح هو أنه قد جعل هذه تابعة للانسان الفرد، الذي أصبح غاية نهائية. وهذا يعني أن الانسان الفرد لا يمكن أن يكون تابعاً لاية وحدة أخرى أو لأي نظام لا يكون بمثابة غاية، بل يجب أن يكون هذا الانسان بمثابة الغاية.

لا وجود عند القدماء لفكرة الكرامة. ذلك أنهم لم يكونوا قد توصلوا بعد لوعي فكرة الشخص: لقد اكتشفوا الديموقراطية لكن متجردة عن حقوق الانسان. وبهذا المعنى فقد كان المواطن أسبق تاريخياً من الشخص. ففي أثينا يمتلك المواطن الحقوق، لكنه لا يمتلك فرديته. إن فكرة الكرامة إنما هي فكرة نابعة من المسيحية حتى غير المواطن ـ المحروم من الحقوق السياسية، والمحروم من حق الملكية والعبد، جميع هؤلاء كانوا يتمتعون بدرجة متساوية من الاحترام، أو كانت

لهم القيمة عينها. مع المسيحية قامت المساواة لتشمل السلم الاجتماعي برمته. ذلك أن المدينة لم تكن المكان الأعلى، المجتمع بامتياز لتترك مكاناً مختاراً للمخلوقات المرتبطة بما هو متعالٍ. إن اختلاف الاشكال إنما يختفي خلف تشابه أقدار البشر الذين خلقهم الله والمدعوون للبقاء بقاءً أزلياً. إن قيمة المواطن ـ مع ما له من حقوق سياسية ـ إنما تختفي خلف قيمة الانسان المجرد: وقد لقي اعتراف الخالق به فهو لذلك قد مني بقيمة لا تمحى ولا تفهم وأمامها ينحني الانسان دون ما فهم لها. لقد أصبح لفكرة الكرامة تاريخ طويل منذ أن وضع القديس بولس أولى أسس هذه الفكرة. إلا أن هذه الفكرة قد طورت تبريراتها وبكل قوة في القرن العشرين ولسببين أساسيين.

أولاً: خلقت الحرية الاقتصادية في القرن التاسع عشر وما رافقها من حركة عمالية تساؤلات تناولت اللماذا. السؤال المتعلق بكيفية ظهور البروليتاريا الاجتماعية والاقتصادية. هنا يجدر بنا معرفة السبب الذي جعل الطبقة العاملة تعيش وضعاً غير قابل للاحتمال بنظر العديد من المراقبين: كما لا بد من تبرير الاجراءات الاجتماعية الخاصة بتحسين وجودها. ومن هذه الخلفية قامت الكنيسة الكاثوليكية ومنذ العام 1891 بتطوير الجدل الذي يدور حول فكرة الكرامة الانسانية من خلال كتابات الباباوات ومن خلال كتابات التيارات المسيحية التي ميزت القرن العشرين ـ فالتيارات المسيحية الاجتماعية والحرفية والتضامنية ثم الشخصانية، هي تيارات غالباً ما تخضع لقيادة ذات سقف روحي.

ثم بعيد فترة من ذلك وبدءاً من العام 1930، بدأت بعض الأفكار المناوئة للكليانية تشق طريقها عبر كل اوروبا معززة فكرة الكرامة. وكان السؤال المطروح هنا هو لماذا ينفر الضمير وبعمق من الارهاب الفاشي ثم النازي وأخيراً السوفياتي. فالكليانية مرفوضة لأنها تحتقر الانسان باعتباره شخصاً ـ أي إنساناً مزوداً بتاريخ يجمعه من مشاريعه الخاصة إنه قادر على النفي، عنده روابط انتماء. أما الاحتقار فيعني المساواة مع العدم. إن الكليانية هي تلك الممارسة السياسية الرهيبة التي تحول الانسان إلى جهاز وجعله عبداً للنظام. كانت هـ. أرندت المحللة الأولى وصاحبة الموهبة والرؤية التي انكبت على دراسة ظاهرة الارهاب هذه. وقد قام ر. آرون بمتابعة أعمالها إلى جانب مؤلفين ومفكرين آخرين.

إن التعمق الفلسفي بدراسة فكرة الكرامة وشمل هذه الدراسة لحقبة أصيبت فيها الانسانية بعمق سيسهم بتقديم تبرير صارم لقيام دولة القانون. لقد سبق لكتاب

عصر الانوار، ولا سيما لكانط أن أولوا الفرد قيمة خاصة. إن اكتشاف حقوق الانسان لن يعتبر بمثابة التعبير عن قيمة أساسية وهي في الوقت نفسه التعبير عن ضرورة جعل الحياة السياسية ومن ثم الاجتماعية حقيقة أكثر واقعية وأكثر تعيناً. ولكنه يُلاَحظُ وفي القرن العشرين أن النظريات الكبرى التي تجرد الانسان من انسانيته ولاسباب مختلفة - كالليبرالية الاقتصادية الكلاسيكية والايديولوجيات المعاصرة - إنما تنبع بشكل غير مباشر من عقلانية عصر الانوار ومن الابتعاد عن وضعية الانسان التي فرضها الدين في وقت سابق. ولهذا نجد القرن العشرين قد أعاد إحياء أفكار سياسية تجد جذورها في الروحانية. هكذا رأى سان اكسيبري أن القيمة الخاصة بالانسان لا يمكن أن تكون نابعة إلا من رؤية متعالية، مفارقة. كذلك أصر بعض الفلاسفة أمثال كارل ياسبرز وغابريال مرسيل على أفكار مشابهة. يخيل الينا أن عصرنا إنما يحاول البحث عن نقاط لا يمكن الشك بها في محاولة منه لتحاشي الكليانية الصاعدة. إن التذكير بالاصول الالهية للانسان وتقديم وصف للكرامة الانطولوجية، لا الظاهراتية وحسب، قد يكون بمثابة تجهيز مسبق للمجتمعات بمناعة تقيها المزيد من الاضطهاد.

هكذا نجد أن التبرير الحديث لحقوق الانسان والذي يؤسس لدولة القانون إنما يقوم وفي القرن العشرين تحديداً على أرضية مختلفة عما حدث في القرن الثامن عشر. كما تعرف دولة القانون الآن أكثر من أي وقت مضى نقاط ضعفها وانكسارها. ومع الديموقراطية قد تجد دولة القانون نفسها ضحية محتملة لسيادة شعبية قادرة على تتويج طاغية. وفي الدفاع عن القيمة الانسانية قد تكون هذه الدولة ضحية محتملة لرؤى فلسفية للعالم قادرة على قلب وضعية الانسان وجعل قيمته عرضة للتفسخ.

ترتبط حقوق الانسان - وهي ما يفضل اميركيو الشمال الآن أن يطلقوا عليها اسم «حقوق الشخص» خاصة وان التخصيص بجنس الانسان قد يوحي من حيث اللفظ (ايتمولوجياً) بالتوجه إلى جنس معين - ترتبط بكلية القدرات الانسانية الضرورية لتفتح ونمو الشخص. والتعبير الأخير هذا (الشخص) تعبير يوحي بكلية شبه سرية، ومن خلال هذا السر الخاص يوحي بارتباطه بما هو مقدس - وهذا ما يتوجب علينا بكل الأحوال تقديره وعدم إساءته. إن فكرة الشخص، بما التصق بها من تحديدات كثيرة وبما لها من قدرات تجعلها قادرة لوحدها على تأسيس نظرة سياسية - اجتماعية للعالم، لهي فكرة قد خلقت مع بداية القرن الفلسفة الشخصانية

التي حددها إيمانويل مونييه بقوله: «إنها فعل ايمان: إنها التأكيد على القيمة المطلقة للشخص الانساني. ولا نقول ان شخصية الانسان (الجنس) هي المطلق... بل نقصد وكما نشير إلى ذلك أن الشخص هو المطلق قياساً على كل حقيقة أخرى مادية أو اجتماعية وعلى كل شخصية إنسانية أخرى. فلا يمكننا إطلاقاً اعتبار الشخص جزءاً من كل: سواء كان الكل المقصود عائلة أو طبقة أو دولة أو أمة أو الانسانية» (Manifeste au service du Personnalisme 64).

تقوم فلسفة دولة القانون على ضمان مجمل الحاجات ومن كل الانواع ـ مادية ثقافية وروحية ـ، وهي ما يعبر عنه الانسان إبان تطوره. والضمانة تعني الاحترام والحماية. لا يقوم دور الدولة على التشكيك بالمشاريع الفردية ولا على منعها. إن ظهور ما يعرف بحقوق ـ الثقة (حقوق الاعتماد) في القرن التاسع عشر وما تبعها من تمثل عيني سياسي في القرن العشرين، إنما يتساوق مع تبرير مساعدة من قبل الدولة التي تتوافق مع الالحاح عينه من حيث رعايتها وضمانتها لحقوق التفتح والتطور لدى الاشخاص. لكن ما يقصد هنا هو الضمانات الايجابية بشكل مساعدات وهي التي تفسح المجال لقيام شكل دولة مميز وهي التي تخلق أسئلة مقلقة تتعلق بمستقبل دولة القانون كما سنرى ذلك لاحقاً.

من جهة ثانية يسهم التأكيد على كرامة لا تمس بتمييز الشخص المرتبط من جانب ما يمتاز به من قداسة عن تاريخ سري سابق على الزمن التاريخي وبتمييز الفرد الذي يحدد كوحدة لا متمايزة غارقة وسط الجماعة. قام الفكر الشخصاني بانتقاد الفردانية التي ظهرت في القرن التاسع عشر («لقد أحلت الفردانية مكان الشخص تجريداً قضائياً لا روابط له ولا قماشة معينة ولا محيط ولا شاعرية) كما قام بانتقاء المجتمعات الكبرى التي ترتبت عن تحديد كهذا، كما أدان في عصر الجماهير الهائجة التواطؤ مع الكليانية في عصر الديموقراطيات الأكثر تطوراً. إن الجماهير التي تم وصفها بدقة علمية من قبل G. Le Bon على سبيل المثال والتي تم استخدامها من قبل الديكتاتوريات الكاريزماتية، لهي جماهير نظر اليها باعتبارها خطراً من قبل التيارات المختلفة ولكن القريبة من الشخصانية ومن النيو ـ ليبرالية. وفي القرن العشرين مثل الانسان الفرد هذه الوحدة المعزولة التي نقلها الينا لوك عبر الليبرالية التي حققت في القرن السابق أول انتصاراتها. ولكن وكرد فعل فهو يفهم أكثر فأكثر في تواطئه مع مشاركيه في الانتماء. في إطار دولة القانون يعتبر العصر الحالي عصر حرية التعاضد وعصر ولادة دوائر صفات معينة، وكثرٌ هم الكتاب

الذين أعلنوا ـ باقتراب أو بابتعاد عن الواقعية ـ العودة إلى الجماعات الأولية. ففي ألمانيا لعب الحنين بالعودة إلى مجتمع عضوي دوراً في ولادة النازية؛ وبعد الحرب كانت الفدرالية دعوة لاستقلالية المجموعات أكثر مما هي دعوة لاستقلالية الأفراد. وفي فرنسا عدا التيار الشخصاني، قامت التيارات البيئية والاشتراكية بالدفاع عن سياسة الجماعات ضد سياسة الجماهير، التي قد تؤدي إلى الكليانية. وليس صدفة أن يتفرد الحزب الشيوعي دون سواه بالحديث عن «الجماهير العاملة».

وهكذا اعطت دولة القانون نفسها مفهوم السياسة الانسانية بحق، أو الداعية لمذهب انساني. نعني بذلك أنها الوحيدة التي اعتبرت الانسان غاية. بالطبع بامكاننا أن نرفض لها هذه السمة إنطلاقاً من رؤى أخرى مختلفة للانسان ـ الانسان المستقبلي كما عند الماركسية، أو الآرية كما في القومية ـ الاشتراكية أو في نظرية الانسان الخاضع كلياً لله كما في الاسلام. بامكاننا أن نشير فقط إلى أن دولة القانون لا تطرح أي شرط يتعلق بالكرامة، وهي لا تختار بين الأقل كرامة والأكثر كرامة تبعاً لمعايير تطرح من الخارج. إنها تظل وحيدة في نوعها من حيث تأسسها على قيمة انسانية متساوية وفي كل المناسبات وخارج كل معيار بيولوجي، إجتماعي، ديني أو أيديولوجي. تقوم دعوتها على احترام وضمان الانسان كما تجده في نظرها دون أن تقارنه بأي معيار تأليفي. وهذا ما تطلق عليه اسم المذهب الانساني.

الحرية / المساواة

لا يمكن الحديث عن توافق كامل بين الحرية والمساواة. فدولة القانون تعنى بالمساواة أمام القانون لكنها تفقد جوهرها حين تتلاعب بالظروف وهذا ما كان من مسألة الاشتراكية التي لم تجد حلاً.

لقد علمنا القرن العشرين بالتجربة ان المساواتية هي خاصية الاستبداد، وهي تتناسب دائماً مع دولة قوية. وقد توافق عدد كبير على القول بأن الديموقراطية الليبرالية هي بالحقيقة ديموقراطية أوليغارشية (راجع ريمون آرون: الديموقراطية والكليانية ص 133)، ومن ثمة تقوي هذه السمة الاوليغارشية الرغبة في النجاح وهي رغبة متأصلة في الحرية. والديموقراطية هي طموح لا مساواتي أكثر منه مساواتي ذلك أن تحقيق المساواة عينياً يستلزم الاكراه، بل الضغط والارهاب. وبهذا المعنى توجد السلطات المطلقة من زاوية ايديولوجية أو من باب الضرورة ـ ومن أجل تفادي المضاربة ـ توجد التساوي. بشكل أساسي تضمن الديموقراطية

المساواة أمام القانون والمساواة بالحظوظ، وهذا ما يسميه ج. سارتوري «بالحظوظ المساوية وبالمستقبل غير المتساوي» بمعنى آخر إن الديموقراطية تقدم من حيث المبدأ وللجميع إمكانية الارتقاء وبهذا المعنى أيضاً تنفذ سياسة اللامساواة وتخصصها.

تتحدد الديموقراطية الليبرالية بالحرية: والحرية مفهوم يثير منذ قرابة القرنين نقاشات محمومة وذلك من كافة الجوانب.

لم تفتأ الحرية التشاركية عن التقدم والتطور: فحق الانتخاب يطاول فئات تزداد اتساعاً باستمرار. ومع ذلك فقد أصاب الديموقراطية التشاركية الانتقادات عينها التي وجهت للديموقراطية الاثينية القديمة. تدين الفاشية في صعودها، كما يدين الاغراء الماركسي في ظهوره أيضاً وإن جزئياً إلى نقد الأنظمة التي يحكمها الشعب. وفي فرنسا قام س. موراس بانتقاد تمثيل الآراء والانتخابات التي تسوي: «الأصوات تحسب لكنها لا وزن لها». يشير هذا النقد بوضوح إلى نقص في الثقة بالقدرة الشعبية على الحكم على أقدارها. وهو نقد يجبرنا لتعميق التفكير في الديموقراطية. ومن الواضح أن العديد من الناخبين يقوم بالتصويت دون معرفة كبيرة ودون روية. ولكن هل بامكاننا فعلاً أن نقيم حدوداً عينية بين القادرين وغير القادرين من هذه الزاوية طالما أننا بصدد تبرير هذه الخطوة. فالديموقراطية التشاركية والتي كانت حلم القرن التاسع عشر قد دفعت القرن العشرين للتفكير بوعي بهذه النواقص الخاصة. وقد أدرك هذا القرن أنها كانت نظاماً هو الوحيد الباقي، لكنه ربما كان أيضاً الأقل سوءاً» من بين كل الأنظمة. قد يخيل الينا وجود إمكانية لتصحيح الديموقراطية. لكن كل محاولة للانتقاص منها ستؤدي إلى الديكتاتورية. من المحتمل أن نقبل بالمشاركة الشعبية رغم كل المعوقات الواضحة، لكن لا يجوز أن نجعل ذلك في الدرجة الأولى انطلاقاً من القناعة التي توحي بأهلية الجميع على تسلم الحكم. فالديموقراطية تعمل كما لو كان الجميع يتمتعون بالقدرة نفسها. وفي الواقع «فلا أحد يجهل أن أكثرية المواطنين ليسوا عاجزين عن الحكم وحسب، بل هم لا يرغبون فعلاً في الحكم» (أ. فايل مرجع سابق 203). ولا أهمية لذلك، بقدر ما تكفي هذه الفكرة المرتبطة بالقدرات النظرية على تمديد الحدود لتجاوزات السلطة.

أضف إلى ذلك أن المحاكاة الساخرة للديموقراطية كما طبقت في أكثر من مكان من العالم قد حملتنا على إعادة تحديد بعض ميزات الديموقراطية الاساسية.

خوفاً من السمعة العالمية تعمد الديكتاتوريات عادة إلى تنظيم استفتاءات شعبية تقارب نتائجها المئة بالمئة. والأنظمة عينها هذه تزعم أنها تمثل الشعب من خلال فرضية تقوم على التماهي الطبيعي معه أو من خلال التواصل معه. ولذلك يجب علينا أن نحدد أن الديموقراطية لا تتضمن الاجماع الشعبي وحسب بل الاجماع الشعبي وقد تحقق شرعاً. على الديموقراطية التشاركية وحتى تتميز عن الديموقراطية الخاطئة ـ الساعية وراء السمعة مع عدم الاكتراث بحقوق الانسان ـ أن تحوي ومن ضمن تحديدها على وسائل تنظيمها. وهذا ما لا يعبّر عن تحديد تقني بسيط، بل عن تحديد سياسي: حتى تكون الديموقراطية موجودة يجب اكتساب غالبية الرأي العام مؤقتاً عبر وعي لتنوع عام دائم. يظل الاجماع، إجماع الغالبية، قائماً وان بشكل خارجي وذلك نتيجة مواجهة ونتيجة نقاش لا يصار فيه إلى نفي حدوده بل لاستيعابها رغم الخلافات غير القابلة للتلاقي. إن الاجماع لا يكون داخلياً على الاطلاق، ولا غريزياً ولا يمكن الحصول عليها سلفاً. لا يمكن صياغة الاجماع بمرسوم: إنه أمر يحصل عليه بجدارة ويمكن تصنيفه عبر وسائل اعتراف عينية.

أما فيما يخص الحرية الاستقلالية فهي الجواب على النقد الماركسي للحريات الشكلية الذي يحكم عليها بالتجريد طالما أنها لم تتماش مع ظروف ممارستها المادية. تبذل ديموقراطيات القرن العشرين كل جهودها من أجل تبرير وتحقيق شروط الحرية الاستقلالية التي تحددت في القرن التاسع عشر. هكذا تفلت هذه الديموقراطيات من النقد الماركسي لتجد نفسها في نهاية الأمر الوحيدة القادرة على حماية «الحريات الفعلية» و«الحريات الشكلية» في آن واحد. هنا أيضاً نجد أن روح الواقعية التي تلهم هذه الممارسة السياسية قد تعهدت بعدم طرح الحريات الشكلية بحجة عدم كفايتها للتحقق، بل بتطويرها عبر إضافة شروط خاصة بامكانية التطبيق. بامكاننا القول أن هذه الممارسة قد استهلكت قرناً كاملاً لتتخلص من التحدي الذي أطلقه ماركس والذي لم يسلم مع ذلك من تشكيك ومراجعة مؤيديه الخلص. ومع نهاية القرن لم يعد للاوهام من وجود: يعلم الكل الآن أن المجتمع البشري لا يمكنه أن يأمل «بتخطي» الحريات الشكلية. حالياً نجد أيضاً تحديداً للحرية الاستقلالية المضمونة عينياً ولكن وبضمانات أكثر من الماضي، من خلال امتلاك مساحة خاصة أوسع، تم اكتسابها لا على حساب السلطة وحسب بل وعلى حساب الجهل والفقر. تتميز دولة القانون بالفصل بين دائرة الخاص ودائرة العام، وبتقديم الأولى قيمياً على الثانية. وكما تقول هـ. ارندت في المجتمعات الحرة

يصار إلى تعداد الممنوعات، أما في المجتمعات الكليانية فالدولة تعدد ما ترى مناسباً فعله محددة بذلك مضمون دائرة ما هو خاص ـ والذي لا يعود له وجود بعد ذلك ـ هذا بدل أن تفرض حدوده وحسب ـ وداخل هذه الحدود يمكن لهذه الدائرة أن تتطور كما تريد. تسهم معرفتنا بالمجتمع الكلياني وبشكل كبير بفهم كيفية قيام المجتمع الليبرالي بوظيفته.

ترتبط الحرية الاستقلالية أيضاً بمفهوم الفرد، وذلك بقدر ما ينتشر هذا المفهوم في الجسم الاجتماعي وصولاً إلى الدائرة الفردية. تاريخياً، تقف متطلبات هذه الحرية عند الاجسام الوسيطة وعند العائلة لتمتد الآن إلى الحرية الفردية في مواجهة العائلة بل ضدها أيضاً. يتبع هذا التطور أيضاً حرية التشارك التي تنطبق في نهاية الأمر على كل فرد أياً كان ظرفه أو جنسه. وفي هذا الجانب يمكننا التساؤل ما إذا كانت الديموقراطية الليبرالية في تطورها متماهية وبشكل قدري مع الفردية الاجتماعية. تبدو هذه الظاهرة وكما وصفها العديد من الكتاب بمثابة وليد اجتماعي مشبوه أحياناً كما تبدو أحياناً أخرى انتصاراً، لكنها تظل في نهاية الأمر رديفاً للحرية الاستقلالية التي تدخل ضمن متطلبات أصبحت شخصية أكثر فأكثر. تطرح هذه الملاحظة مشكلة على كل الذين يأملون بأن تتوسع دولة القانون توسعاً عالمياً، في الوقت الذي تظل فيه معظم المجتمعات خارج الغرب مجتمعات جماعية، وهي ما زالت بعيدة حتى اللحظة عند إعلان سيرورة تفريد قادرة على إعادة النظر بكل تقاليدها الحية.

تعددية المشروعات

تختلف الديموقراطية الحديثة عن الديموقراطية القديمة من خلال تغطيتها لمجتمع مفتوح. إنها تؤسس فرضياتها على رؤية اجتماعية حديثة جداً.

يتحدد المجتمع المغلق باعتباره جماعة، أو انه مجتمع يقترب قليلاً أو كثيراً من هذا التصور. إنه يفترض وحدة الارادات الفردية ضمن قناعات مشتركة وتوجيهها ضمن أهداف مشتركة. ووسط هذه المجموعة، أو بالاخص وسط المجموعات المجاورة التي تتشكل منها لا يؤلف الناس المختلفون وفي الحدود القصوى إلا واحداً. يرفض هذا المجتمع الاختلافات: وبشكل عام إنه ينبذها. إن غالبية التجمعات أو التشكلات الداخلة في قلب المجتمع المدني ليست إلا مجتمعات مغلقة بمعنى أنها تحدد غائيات على المنتسبين اليها أو القائلين بها الخضوع لها. إلا أنهم ليسوا مجبرين على ذلك ذلك أن لكل الحرية في انتسابه:

إن من يدخل المجموعة هو كمن يعقد عقداً وان أخلَّ بالعقد فهو يبعد نفسه بنفسه عن المجموعة. فمن يقبل انتسابه إلى كنيسة ما فإنه كمن يقبل بأمرٍ معين. نجد هنا وحدة في الفكر لكنها وحدة اختيارية وإرادية ـ بامكان أي كان أن يعيش دون أن يلتصق بهذه المجموعة أو تلك.

أما المجتمع المفتوح فهو وخلافاً لما سلف، لا يتكون إنطلاقاً من مشروع على أعضائه الخضوع له، بل هو مجتمع يوجد أولاً مجموع أعضائه الذين يؤلفونه. وبالفعل لا يتأسس هذا المجتمع على التوافق الارادي: إنه يتقبل أفراداً لا يستطيعون العيش خارجه. والمجتمع المدني هو المثل على ما نقول: فالافراد الذين يولدون على هذه الأرض وفي هذه الأمة ليس لهم الخيار في اختيار المجتمع الذي يريدون العيش داخله. إنهم يولدون وقد انتسبوا لهذا الوطن وقد اكتسبوا هذه اللغة. ومع ذلك فهم مختلفون جميعاً في آرائهم وفي قناعاتهم العميقة وفي مشاريعهم. لذلك يجب أن يظل المجتمع المدني مجتمعاً مفتوحاً على أن يقبل التنوع وذلك بقدر ما يكون الدخول اليه ليس إرادياً. وإذا ما قبل، على غرار المجتمع المغلق، مشروعاً معيناً وجعل فيه مشروعاً ثم ألزم كل أعضائه بالامتثال له فإن ذلك يصبح قمعاً، إذ لا يعود للاعضاء إلا خيار القبول أو الرحيل ـ وهذا يعني بالنسبة لهم التخلي عن ما هو جوهري في وجودهم.

من وجهة نظر علم الاجتماع يعتبر المجتمع المفتوح حقيقة متأخرة ولا وجود له بالفعل إلا في البلدان الغربية أو البلدان الدائرة في فلكها. ثمة شواذ إذاً، أو ثمة وجود لأمرٍ غير طبيعي يوازي الأمر الغير طبيعي الذي نجده في الديموقراطية التعددية. ففي وقت سابق وحتى ما قبل الثورة عندنا (فرنسا!) كانت المجتمعات تجهل عامة تنوع الافكار وكان كل اختلاف محتمل عرضة للرفض والعقاب ـ لقد كلفنا الأمر قروناً وقروناً لنفهم أن بامكان الكاثوليك والبروتستانت العيش جنباً إلى جنب دون أن يتحول المجتمع بذلك إلى فوضى. لكن هذه الاختلافات قد تطورت قليلاً ولا يمكننا مقارنة هذه المجتمعات القديمة ـ العضوية إذ تشكل جسماً أو الكلية إذ تشكل كلاً ـ مع المجتمعات الكليانية الحديثة. ذلك أن الفكرة المشتركة لم تكن نتيجة اختلاف بل نتيجة اتفاق أو إجماع عميق، نتيجة طاعة غريزية وطبيعية لتقاليد الفكر، باختصار نتيجة هذا الوعي الجمعي الذي لم يكن قد تفردن بعد، وهو ما تحدث عنه هيجل. أصبح هذا النمط من المجتمع تياراً الآن وفي كافة بلدان العالم. وفي أوروبا أوجدت النهضة كما أوجد عصر الانوار فكرة

التنوع والتسامح، وقد جعلا المعارف معارف نسبية وكذلك المعتقدات وأفسحا المجال لظهور مجتمعات أكثر فأكثر تفجراً. أما الفردية المعاصرة فقد أوجدت تفجراً أوسع. إن مجتمعاً كمجتمعنا، والمحروم من كل إجماع ديني أو تقليدي لهو مجتمع مشرع على الرغبات الحرة وعلى الآراء الحرة التي يحملها كل فرد فيه، وهو مجتمع لا يمكنه إلا امتصاص هذه التعددية وإلا تحول مجتمعاً قمعياً. والمجتمع المدني لا يمكنه أن يعيش على نمط المجتمع المغلق إلا في إطار المجتمع العضوي حيث يتوافق المشروع المشترك مع الوعي وإلا كان الارهاب.

يرتبط المجتمع المفتوح إذاً بالعصر الحديث، ومع هذا العصر ظهرت أيضاً الديموقراطية الليبرالية ذلك أن ضرورة الأول قد أوجدت الثاني. ومع ذلك فإننا نجد بعض أسس المجتمع المفتوح في العصور القديمة. في هذا الاطار يشكل الحوار بين أفلاطون وأرسطو بخصوص الوحدة أو التنوع الاجتماعي مقدمة لاسئلة حديثة. لقد حلم أفلاطون بإقامة وحدة اجتماعية دافعاً بل ملزماً كل أعضاء المجتمع للخضوع لمشروع مشترك عاملاً على إلزامهم من خلال تربية تفرض فرضاً. لم تكن الكليانية الحديثة بحاجة لقراءة أفلاطون لتصل إلى الفكرة نفسها: يتعلق الأمر فعلاً بأمل انساني يمتد لآلاف السنين. أما أرسطو وخلافاً لسلفه، فقد أوضح التعددية الاجتماعية التي اعتبرها طبيعية وخيرة (هذا ما يبرهن ربما ان الفكرة التعددية ربما وجدت شكلاً لها حتى في مجتمع أثينا الكلي؟ وهذا ما يبعث على التفكير أيضاً ان الديموقراطيات التعددية لم تخلق عندنا لأن المجتمعات قد فقدت سمتها «الكلية». إن الدفاع عن التعددية يجب أن يعتبر جزءاً من خصوصيات الثقافة الاوروبية دون أن يكون لذلك علاقة بالمعايير الاجتماعية). لقد أصر على غنى التنوع وعلى التعرض لرغبة الوحدة الكلية. لقد أصر على عدم اعتبار المجتمع في الواقع وحدة وبالتالي فإن ارادة تحويله في هذا الاتجاه سيؤدي حتماً إلى العنف.

إن انتقاد أرسطو لافلاطون إنما يشكل عقدة الاختلاف بين الممارسات السياسية التوحيدية والممارسات التعددية: حالياً يبدو الخلاف أكبر من أي وقت مضى: وبوجه الديموقراطيات التي تبرر التعددية، تستخدم الكليانية الوسائل الأكثر تصنعاً والأكثر لا إنسانية حتى تتمكن من إقامة الوحدة الاجتماعية. هذا مع العلم أن الفكرة ما زالت تشدنا منذ زمن بعيد. ففي كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه وصف كارل كوبر المجتمع الافلاطوني باعتباره أول مجتمع كلي.

هكذا وانطلاقاً من فرضيات الديموقراطية الليبرالية ـ يعتبر المجتمع مجتمعاً

متعدداً ـ وكل وحدة ظاهرة للارادات إنما هي حصيلة ضغط أو اضطهاد. ولا وجود لوحدة كلية يتم الحصول عليها بالقبول والرضا. ونسبة الاصوات التي قد تبلغ أحياناً 99% وهي ما تحصل عليه الديكتاتوريات في الاستفتاءات لهي نسبة تحملنا على الضحك: «ففي كل مرة نجد فيها الناس يحافظون على هدوئهم في دولة تطلق على نفسها اسم الجمهورية، فبامكاننا أن نكون متأكدين من أن الأمر خلاف ذلك بالفعل (مونتيسكيو: ملاحظات على أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم الفصل التاسع). لا بد إذاً من تحمل الفوارق باعتبارها وفي الوقت نفسه وقائع أو خيراً بذاته. ولا يتعلق الأمر هنا بتعدد الافعال وحسب بل بتعدد الآراء والقناعات. وخلافاً لما يحصل في المجتمعات الكليانية فالسلطة لا تعبر هنا / ولا هي تبشر أيضاً عن حقيقة رسمية. بل على العكس، فإن القناعات العامة تجنح عادة إلى الاختفاء. فالمعايير والمقاسات تتوارى. وكذلك تمحى مفاهيم المقدس والممنوع في الوقت الذي تختفي فيه أيضاً القدرة على الحماس أو على الكراهية. تسعى المجتمعات التعددية عن حقائق تكون وقتية على الدوام. إنها تتغذى من الفرضيات أكثر مما تتغذى من اليقينيات. وبقبولها لكل شيء فهي تقبل أيضاً الكذبة المختلفة: لكنها تستند أيضاً إلى التناقض الدائم في محاولة لارساء الاكذوبة. يستطيع الحكم أن يكذب. لكن ثمة صحافة أخرى تقوم بفضحه. وهكذا دواليك. (والنظام بعد ذلك كله ليس بمعزل عن اختناق بعض الافكار بفعل سيرورة الارهاب الثقافي. ففي الديموقراطيات التعددية نجد ثمة حقائق رسمية لا تفرضها السلطة بل يفرضها إجماع داخلي غالباً ما يكون لا واعياً، كما هو الحال في المجتمعات الكلية. وخشية أن يتعرض الأمر لرقابة الصحافة يصار كما يقول شستروتون إلى اجراء رقابة بواسطة الصحافة.

تعتبر الأرض التي يتحرك فيها المجتمع التعددي أرضاً رملية متحركة. حتى يمكن العيش فيه بتوافق لا بد من ترك كل مشروع يتوخى إعادة التأليف أو إعادة البناء الاجتماعي، ولذلك فكل الذين يحتفظون شخصياً بقناعات قوية أو بأفكار منهجية سيتوجب عليهم الذهاب إلى حد النقمة والسخط هذا ما لم يتوصل بهم الأمر إلى حد التمرد المفتوح. تتأسس الديموقراطية التعددية على الرفض الارادي لكل المشاريع التاريخية ـ الماورائية الهادفة الى بناء مجتمع جديد. لا تمتاز هذه الديموقراطية بأيديولوجية معينة: «تعتبر الشيوعية أيديولوجية الشرق والغرب لا يتمتع بأيديولوجية الرأسمالية وحده الفكر الماركسي هو الذي يقنعه بالأيديولوجية

الرأسمالية». (كارل ياسبرز، القنبلة الذرية.. ص 213). مما لا شك فيه أن الديموقراطية تتمركز حول بنى سياسية، اقتصادية اجتماعية تنبثق من قناعات اجماعية بشكل عام ـ الاقتصاد الليبرالي، الحكم الفردي أو الجمهورية، دولة ـ العناية ـ، تعتبر هذه البنى مع القناعات التي تحملها خاضعة للنقد بل يمكن التشكيك فيها تبعاً لقوة أو لضعف الاجماع الذي يبررها تنبثق اليقينيات من صراعات جرى تخطيها، ثم ان الصراعات غالباً ما تتقدم على اليقينيات. يؤدي القبول بالتنوع والتعدد باعتباره حقيقة واقعة وباعتباره حسنة في آن واحد إلى تشريع الصراع كما لو كان نمطاً مميزاً في الحياة الاجتماعية بدل اعتباره تبعاً لنظريات المجتمع المغلق سيئة يتوجب الابتعاد عنها أو طرحها. أما النتيجة فتتجلى في نوع من مؤسسة الصراعات التي ستؤول إلى التحقق في المنظمات الشرعية. إن المجتمع التعددي هو الأول بل الوحيد، الذي يوسم التناقضات بسمة لا تمتاز بالمشروعية وحسب بل بالشرعية، إنها ظاهرة شاذة «عملياً غير مقبونة في تاريخ الانسانية السياسي. ومنذ المحظة التي تخضع فيها السلطة بذاتها للقانون متخلية عن إغراء العنف، تستطيع المجموعات المتناقضة ودون خطر زائد ـ وهذا ما أشار إليه ماكس ڤيبر مع الاشارة إلى الحظوظ القصوى من النجاح ـ ان تجد نفسها وقد تشرعنت من أجل ثبات الدولة. يعيش المجتمع التعددي بالاتفاق على إطاعة القانون، وهو يراهن بشكل من الأشكال على اطاعة القانون ـ حتى لو حصل أن قامت، أو أن تقوم المجموعات المعارضة باستعمال العنف في موضعه. من جهة أخرى لا مصلحة للمجموعات المتناحرة في الاستناد إلى الشرعية التي تقدم لهم للانتقال إلى مرحلة العنف، ذلك أنها تعرف أن بامكانها كسب السلطة في مرحلة لاحقة عبر مرحلة انتقالية. وإذا قررت بمعزل عن هذه الاعتبارات استعمال القوة، فإن البنية التعددية ستسقط من تلقاء نفسها وسنجد أنفسنا في الموقف الذي يمهد للحرب الاهلية، أي في موقع السياسة ـ النقطة ـ إذ تقضي السياسة أن يصار للحكم خارج القوة أو انها تقضي عدم استعمالها إلا كملجأ أخير.

تشير دولة القانون إذاً إلى ما أسماه ريمون آرون: «بالتنظيم المؤسساتي للمضاربة السلمية من أجل ممارسة السلطة» (الديموقراطية والكليانية ص 76). إنها تضفي الشرعية على السلطات ـ المضادة وعلى مجموعات الضغط الساعية انطلاقاً من نفوذها للتأثير في سياسة الحكومة والى تأليف قوى قادرة على أخذ السلطة في مرحلة لاحقة. أكثر هذه المجموعات تميزاً هي الأحزاب التي «تسعى انطلاقاً من

مفهوم معين للمصلحة العامة وللمجتمع، إلى الاضطلاع بوظيفة الحكومة منفردة أو متحالفة. تمثل الأحزاب حكومات بديلة قادرة من حيث المبدأ على أخذ الحكم الذي جرى قلبه بواسطة الانتخابات. بامكاننا التأكيد أنه لا وجود للديموقراطية بدون الأحزاب حتى لو تغير شكل هذه الأحزاب من حقبة لأخرى ومن بلد لآخر. كذلك ان السمعة السيئة التي تساق بصدد الأحزاب ـ بحق أو بدون حق ـ والحدس المنتشر عن قرب عفنها لا يمكن أن تكون نبوءة سيئة عن الديموقراطية بحد ذاتها. ثم ان الأحزاب هي أبعد من أن تكون القوى المعارضة الوحيدة التي تتمتع بالشرعية. فالمجتمع التعددي ومن منطلق تحديده بالذات هو مجتمع مكون من مجموعات مختلفة منظمة بهدف الدفاع عن القناعات والآراء والمصالح، وعن الأعمال بكل إختصار، وهذه كلها أمور بامكانها أن تزعزع أسس المجتمع. ثم ان وجود هذه المجموعات ليس وجوداً اختيارياً أو ثانوياً أو وجوداً بالصدفة. بل على العكس، إنه وجود يضع الشروط المطلقة لهذا الشكل من الممارسة السياسية، التي لا يمكن أن تتطور في أي مجتمع كان. تفترض الديموقراطية التعددية وجود مجتمع حي، أي أن لا تكون تعدديته مجرد تمنٍ مجرد، ولا نظرية ولا قيمة يؤمل الوصول اليها، بل لا بد أن تكون هذه التعددية **موجودة**، قبل أن يصار إلى الدفاع عنها. لقد كان ج. باشلر J. Baechler على حق حين اعتبر أن تعددية المراكز كانت الأسبق على الديموقراطية، دون أن تقوى هذه على تشكيلها أو تنظيمها. إن مجتمعاً محروماً من التعددية لا يمكنه أن يبحث عن ديموقراطية تعددية كما أنه لن يرى ما يكمن فيها من حسنات. إن مجتمعاً ميتاً، حيث تكون التعدديات قد اختفت فيه، كأن يكون قد مرّ بفترة طويلة من الكليانية على سبيل المثال، إن مجتمعاً من هذا النوع سيجد أكبر الصعوبات في احتضان الديموقراطية التعددية، وذلك لفقده التعددية الفعلية. ولهذه الاسباب يجد الغربيون أنفسهم متهمين بالمثالية الشقية، سواء حين يزعمون فرضهم لبنية سياسية على مجتمعات مختلفة كلياً. أو حين ينتظرون عودة سريعة للحريات السياسية في بلدان أنهكتها المجازر والأوهان الكليانية. ثم ان التنوع الاجتماعي الذي يشكل أساس هذه البنية لا يعني فقط الخلاف في الآراء، بل القدرات والارادة على الدفاع عن مشروعات خاصة بالتحالف في قلب الجماعات الارادية. تفترض الديموقراطية التعددية وجود حياة اجتماعية حية، بل صاخبة، وهذا ما لا يمكن الحصول عليه بين ليلة وضحاها، بل هو نتيجة عادات تستمر طويلاً.

هذا مع العلم أن الاعتراف بوجود الشر في العالم والقلق الناجم من طرد أو هضم النتائج المعكوسة لمما يخلق في المجتمعات التعددية الاغراء بالضعف، كذلك يخلق القلق الدائم في هضم التنوعات والصراعات دون التمكن من محوها الإغراء باللجوء إلى حكم الفرد. يرقب الانحلال هذه الممارسة السياسية المتميزة، ذلك أن الانحلال إنما يمثل بالنسبة لشعب ما أكبر شقاء يمكن تخيله. ولقد سبق لافلاطون أن أعلن بأن الديموقراطيات تنهي أيامها بالوصول إلى حكم الطغيان. ودون أن نصل إلى هذه النتائج المتطرفة، فمن الواضح أن الديموقراطيات التعددية لهي مراقبة على الدوام من الضبابية بل من خلال الفوضى. ومع ذلك فهي لا تنفصل عن رؤية تفاؤلية تتعلق بالمستقبل.

فكرة التقدم

تختلف الرؤية التاريخية بالنسبة للانسان تبعاً لاختلاف البنى السياسية ـ الاجتماعية. بعض هذه البنى مثل الحكم الفردي الاقطاعي تكون منظمة حول اعتبارات تتعلق باعتبارات تنطلق من أزلية الانسان الذي لا يتغير بتغير الأجيال. ثمة بنى أخرى تقوم على فكرة التطور الذي يمر عبر عملية التربية ولكن بطرق مختلفة تتعلق بالغائيات الموضوعة. يعتقد الاستبداد المتنور بعدم قابلية المجتمع بفطرته على القبول بتربية معينة ـ لذلك يكفي أن نقوم بتربية فرد معين لنتمكن من الصول بالسياسة إلى درجة الكمال: من هنا يقوم الاهتمام على تربية الامير فقط. تأمل الماركسية ـ اللينينية بتغيير كل الناس وهي تنكب على هذا العمل باحلالها البنى القديمة ببنى أخرى، ومن خلال اعادة تربية الافراد الأكثر تمرداً بطريق الاكراه. تستند الديموقراطية التعددية إلى فكرة تقدم الانسانية والتي لا علاقة لها إطلاقاً مع إعادة ـ خلق طبيعة كلية. لكنها تتضمن التواطؤ مع سيرورة تاريخية لا بد من مرافقتها أو من إتمامها.

لقد رأينا كيف تدين دولة القانون في استمراريتها كلياً للاتفاق على طاعة القانون وعلى الرفض الكلي لكل إغراءات العنف. تبدو هذه الروحية نوعاً من الحكمة، فالعنف طبيعي، أما الانصياع الارادي للقانون فهو يمثل على العكس شيئاً جرى تركيبه وتعلمه. وبهذا المعنى تعتقد الديموقراطية الليبرالية وباختيارها انها تتوافق مع مرحلة عليا من المدنية ـ وهذا أمر مشكوك فيه دون شك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الولادات المبتورة المقلقة والمخيفة التي ترتبت عن بعض الأنظمة التعددية في القرن العشرين. إنها تعتقد مستندة إلى التجربة والى التاريخ بامكانية

تربية الناس على رفض العنف لصالح القانون ومن ثم فإن تطور الديموقراطية منذ قرابة قرنين ما زال يترافق مع جهد مستمر في التربية المدنية وفي التربية بشكل عام. إنها تعتقد وربما كان ذلك صحيحاً أن الانسان يصير مواطناً، بدل أن يكون كذلك من حيث طبيعته، إذا صح ذلك فمرده إلى النظريات المرتبطة بفكرة التقدم التي تميز جزئياً الفكر الحديث.

يعود الفرق بين الكمال وبين القابلية على الكمال إلى الهوة القائمة بين الديموقراطية الليبرالية وبين النظام الكلي. يزعم هذا الأخير الوصول إلى الكمال، أما الديموقراطية فهي تراهن على إمكانية الكمال الانساني الذي يسمح لها لا بالاستمرار والتطور وحسب بل الامل بالتغلغل في كل مكان في العالم. بالنسبة لها، لا يعود الأمر إلى اعادة وضع طبيعة جديدة في الانسان، بل إلى إمكانية نشر وتطوير طبيعته مع الاحتفاظ في الذاكرة بمحدودية وضعه وجنوحه تالياً إلى الشر. والانسان لا يتقدم تالياً من خلال رفض الشر، بل على العكس من خلال وعيه للنتائج المعكوسة ومن خلال المحاولة الدؤوبة على استعمالها لصالح فعل الخير. يظل المجتمع باستمرار بنية نقدية مهددة باللاتوازن ومعرضة للتآكل بفعل التمزقات الداخلية، والتاريخ يظل باستمرار مغامرة مأساوية، لكن التقدم الكبير يظل ماثلاً في امكانية دفع أكبر عدد ممكن الناس ومن المجتمعات لاحلال القانون مكان القوة. وامكانية التوصل إلى ذلك تصبح ممكنة بالتخلي عن الملائكية التي تعتقد بامكانية استبعاد القوة إلى الابد. والايتوبيا قد استبدلت هنا بمثال يوحي بوجود مثال لا يمكن الوصول اليه مطلقاً. وصف التيار الشخصاني هذا التقدم باعتباره تحقيقاً أرضياً للاخلاق كما لو كان «حركة نحو الانعتاق أو التفتح تناسب تطلعات كينونتنا الأساسية: إنه انعتاق مطرد من عبوديات الطبيعة المادية...، انعتاق مضطرد من مختلف أشكال العبودية السياسية...، انعتاق مضطرد من مختلف أشكال العبودية الاقتصادية والاجتماعية». (جاك ماريتان؛ حقوق الانسان ص 647). يتعلق الأمر بتحقيق عيني «لرجاء كامن في طبيعتنا»، أو لانفتاح الكينونة الانسانية في كل ما تنطوي عليه من امكانيات.

لا يتعلق الأمر باطاعة قانون تاريخي لا يمكن رده كما عبرت عن ذلك فلسفة هيجل أو الفلسفة الماركسية ـ اللينينية فيما بعد. كذلك لا يتعلق الأمر بتحقيق الاخلاق تحقيقاً كاملاً كما عبرت عن ذلك الديانات المنتصرة ـ مسيحية محاكم التفتيش، الاسلام. إن العمل الذي جرى تنفيذه يجب أن يستكمل

باستمرار. إنه يتشابه رغم كل التحفظات بعمل القداسة الداخلي. إن تاريخ المجتمع الذي يهدف لتحقيق العدالة وإقامة القانون، لهو تاريخ يمثل في مسيرته تشابهاً مع مسيرة القداسة الشخصية التي تعتبر تعلماً على فعل الخير ولا كما يعتقد غالب الاحيان نوعاً من الكمال الذي بلغ غايته واستقر. لا تقود هذه الرؤية للتقدم المجتمعات نحو «نهاية التاريخ» ولا هي تتوقع مسبقاً جمود الايتوبيات المحرومة من كل تغيير بحجة حصولها على الكمال الحلم. يتعلق الأمر بخطوة يكون كل فرد فيها على وعي بامكانية تعرضه مجدداً للسقوط ولاحتمالات التقدم والتأخر. إنه صراع ضد الشياطين القدامى، لكنه صراع لا يؤمل انتهاؤه.

إن النقد الذي نوجهه لهذه الرؤية الرؤية من التقدم هو نقد يقفز فوراً إلى الذهن. إنه نقد يقوم على حكم أخلاقي: إن البحث عن الحرية، عن العدالة والسلم وهو ما نلاحظه في الديموقراطية الحديثة لهو بحث يعتبر بمثابة تقدم باتجاه الخير. صحيح أنه لا يمكننا الحكم على هذا الوضع ـ الافضل باعتباره وضعاً أفضل بالفعل قياساً على قيمة خارجية يفرضها إيمان معين بل قياساً على أمل داخلي يتعلق بكل إنسان. لكن وصف هذا الايمان قد يبدو ذاتياً بشكل واضح. هل بامكاننا التأكيد وبيقين موضوعي ان المجتمعات غير الغربية والمرتبطة بنوع من الحكم السياسي الاوتوقراطي هي مجتمعات ستظل بعيدة عن الخير الصالح لكل بني البشر؟ ترتبط مسألة التقدم الديموقراطي بالفكر المتشيع للغرب وبشرعيته.

وبشكل عام يعتبر معظم المدافعين عن الديموقراطية التعددية ممارستهم السياسية بمثابة تقدم موضوعي، وبمثابة بنية تحتم، كيما تتطور، تقدماً ثابتاً للوعي وللفكر الانساني. وهذا ما لم يمنعه من التعرض للتشوهات المقلقة بنظر مشاريعه الخاصة.

الديموقراطية المخططة

لقد سبق وقلنا، أن المدافعين عن الديموقراطيات الحديثة لا يتجاهلون أبداً احتمالات متاهاتها. لقد حلل ريمون آرون بدقة كيفية تحول الديموقراطية إلى أوليغارشية ـ أقله بالمعنى السلبي لحكم طبقة أو فئة ـ والى ديماغوجية ـ من خلال اللامسؤولية الشعبية لدى القادة ومن خلال طموحهم المحموم ـ، والى فوضى ـ من خلال الفوضى المترتبة عن تعددية تتم السيطرة عليها بشكل سيء ـ، أو إلى طغيان ـ من خلال استدعاء قائد مخلص يضع حداً للفوضى. والى جانب هذه التأملات النظرية حول الانهيارات المحتملة، شهد القرن الأخير جملة أفكار تتناول

التحولات الحديثة في الديموقراطية الليبرالية. إن الذين يصنعون هذه التحولات يعتبرونها عامة تحولات مشؤومة. وهكذا تتحول ملاحظاتهم أحكاماً.

إننا نعلم كيف تركت الحقوق ـ الحريات التي ضمنتها الثورة في القرن التاسع عشر إنطباعاً بعدم الكفاية بحيث أضيف إليها أخيراً الحقوق ـ الضمانات. إن الحرية التي أعطيت لكل فرد لم تكن بمفردها الضمانة للصالح العام. إن الحق بالتفكير بحرية لهو حق لا يعني شيئاً بالنسبة للأمي، وقس على ذلك في مجالات أخرى. فالى جانب «الحق بفعل شيء ما» يضاف «الحق بتملك شيء ما». الحق بالتربية، بالتخصيص، بأوقات الفراغ... وهذا ما لا يمكن أن يكون موزعاً إلا بواسطة الدولة. و«الديموقراطية الاجتماعية» تصبح شكلاً معاصراً من أشكال الديموقراطية الليبرالية، المتلازمة مع التزام أكبر بالدولة. قد يبدو هذا التطور قدرياً: فالكل يرى في الحقوق ـ الثقة تطوراً طبيعياً للحقوق بشكل عام، إنه الشرط الضروري لانتشار الحريات. والبنية السياسية قابلة للتحول، بفعل عقد عام أو مضمر. والفرد بات يطلب من الدولة ضمانة لشخصه وكيانه أكثر اتساعاً. هكذا تصبح الدولة سيدة الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ذلك أنه عليها حتى تؤمن هذا التوزيع أن تراقب وأن تعيد التوزيع. إنها تتدخل بكل شيء: «والملكية تصبح مراقبة بشكل يتيح ملء الوظيفة الاجتماعية، والمشاريع الصناعية قد حرمت من امتيازاتها واقعاً حتى لا يكون العمال تحت رحمة أصحاب الرساميل...، بتوجيه الاقتصاد، أو بجعله خاضعاً لتخطيط معين تجعل الحكومات استعمال المصادر والثروات في خدمة الجماعات بكاملها»(G. Burdeau, La démocratie p. 73). إن تحقيق الرفاهية سيؤدي إلى شد ذهن المواطن إلى الحريات الأولى: «إذا أضاف الرئيس إلى امتيازه الشخصي الضمان بأن سلطته ستكفل تمضية عطلات نهاية اسبوع هانئة وتأمين الوسائل لدفع أثمان الغسالات، فإن الافراد سيكونون على استعداد لايلائه سلطة ستؤكدها الممارسة» (المرجع السابق 83).

هل تعتبر الحقوق ـ الثقة بمثابة محراث الحقوق ـ الحريات؟ يتساءل البعض عن الضرورة الحقة للحقوق الثقة، بل ان بعضهم يرتاب في النتائج المتولدة عن ضرورتها بالذات. يبدو الفكر الديموقراطي أسير الأفخاخ التي تنصبها تناقضاته الخاصة.

يعتبر ب. دي جوفنيل B. de Jouvenel ان الناس قد انقسموا بين أصحاب غريزة فوضوية وأصحاب غريزة تنشد الضمان علماً أنهما غريزتان متناقضتان ـ ومن

يتقبل يرتبط، ومن يتقبل شيئاً من الدولة يصبح عبداً لها ويسعى للخلاص والتحرر منها. يبدو أن غريزة حب الضمان هي المسيطرة الآن على المجتمعات الحديثة. إنها تتطلع إلى قطاعات محمية التي تعفيها من قلق ترقب النتائج: «ينتظر من الدولة أن تكون ملاذاً؟ يستتبع ذلك أن يسود كل محبي الضمان شعور ضاغط بقبول صعودها: وإذا ما نظر إليها كظل حي، حتى يصار إلى قبولها والى التصفيق لكل ما يتولد عنها. وهكذا يختفي كل نقد جرى توجيهه في أوقات سابقة لكل أنماط الضغط البيروقراطي. يكفي أن تكون الدولة قد استطاعت الآن تحريك عجلة الضمانات الاجتماعية» (Du Pouvoir, 524). تنبع غريزة الضمان من الشقاء القوي أحياناً، وأحياناً أخرى من عقلية آيلة للانهيار، حيث تكون القوة الحيوية شبه مفقودة، أو قد تتولد من الظرفين معاً في آن. تعتبر رغبة حب الضمان رغبة ضارة لانها تؤمن بالسيطرة وتسعى لتبريرها بشكل مسبق. لا ينفي جوفنيل، كما يفعل بعض الليبرليين الحاجة للامان وللمساعدة لكنه يرفض أن تصبح الدولة المعطي الوحيد لكل الخيرات. وبهذا فهو يلتقي مع التيارات الفكرية التي ترفض المجتمع الفرداني والمتكتل باعتباره مجتمعاً مسؤولاً عن تقديم الدولة.

تشكل مقولة استهلاك الديموقراطية لنفسها عبر مشروع الحماية أو الضمان وهذا ما يتمثل في الديموقراطية في أميركا، العقدة الاساسية التي تطرح بخصوص التساؤل حول الديموقراطية الحديثة. بهذا المعنى يمكننا القول في القرن العشرين بأن فكرة الديموقراطية فكرة تعود إلى توكفيل. ثمة كتّاب آخرون يتساءلون عما إذا كان ظهور الديموقراطية لا يقضي وعلى المدى الطويل على الديموقراطية بالذات.

يقضي تطور الدولة الحامية أو المساواتية كنتيجة لتبرير الحقوق ـ الثقة، على الحقوق ـ الحريات. إذ قيض لحرية الضمير أن تظل متكاملة، فإن استقلالية الافعال ستجد نفسها مأخوذة بضرورة إعادة التوزيع. حين تقدم الدولة مالياً على انزال العائدات بطريقة جذرية في محاولة منها لتأمين مطلب المساواة فهي تحرم بعض أصحاب المشاريع من آمالهم كما أنها تعمل على تعقيمهم. إن إنتاج الدولة سيكون عرضة للمعاناة فهذا ما حصل في السويد على سبيل المثال عبر ظاهرة ما يعرف «بهجرة الادمغة». وحين تأخذ الدولة على عاتقها عدداً متنامياً من الخدمات وبشكل مباشر بهدف جعلها بمتناول الجميع ـ الصحة، التربية، الثقافة... ـ فهي تقوم في الوقت نفسه بتقليص عدد كبير من المبادرات الاجتماعية الممكنة، كما تقلل بوضوح من حرية العمل. إن ذلك سيؤدي للضمور بل سيقضي على الارادات التي

تتوجه للصالح العغام وسترتبط كل فرد في إطار حياته الخاصة. وفي الوقت نفسه سينسى المواطن المعني طعم الديموقراطية. فالدولة ـ الحامية تنيم الحريات بهدوء أما الدولة الكليانية فتقتلها كلياً.

هكذا يتساءل س. ليفورت C. Lefort «ماذا إذا كان اندفاع الحقوق الجديدة علامة لا على قلب مبادئ حقوق الانسان وحسب، أو هل تشكل هذه خطراً يتمثل في تفجير البناء الديموقراطي بالذات. (Essais sur le politique 32)، ذلك انه «من قبيل تحصيل الحاصل أن لا يحسب لحقوق الانسان حساب أو أن لا تمثل أكثر من نموذج متقادم، إذا ما جرى قياس سلطة الدولة تبعاً لقدرتها على المعاينة وإذا ما جرى حصر رغبة المواطن بمجرد طلبه تحقيق منفعته» (المرجع السابق 33). بعبارات أخرى تصطدم دولة القانون بتناقض إذا ما أرادت ضمان حقوق لا يتطابق بعضها مع بعضها الآخر، ذلك أن حقوق ـ الثقة التي تعتبر امتداداً طبيعياً لحقوق ـ الحريات إنما تسهم بحبسم هذه الأخيرة في الوقت الذي تسعى فيه لتحقيق التطور. عبر هذه السيرورة التي تبدو حتمية ـ والنابعة من مطلب عميق وعام ـ تصبح الديموقراطية الليبرالية ديموقراطية يغلب عليها التخطيط، بيروقراطية مراقبة لكل الميادين، أي أنها تصبح غير ليبرالية. نظام «ليبرالي وساع للاشتراكية» كما يقول ج. بوردو (مرجع سابق ص 108)، إنها ديموقراطية موجهة كما كتب ج. سارتوري (مرجع سابق ص 311)، انها ترجمة لنظام هجين، وبقدر ما يكون لا شرعياً يصبح كالطفل اللقيط (ص 312). إنها مسخ تولد عن رغبات متناقضة؟ علينا هنا أن نتساءل ما إذا كان على مواطن دولة القانون أن يدفع شيئاً من المساواة ثمناً لحريته.

إذا ما حاولنا أن نفهم السيرورة التي تجعل الديموقراطية الليبرالية تصل إلى حد انها تلغي نفسها بنفسها فعلينا أن نعود إلى فكرة الصالح العام. وهذا ما لا يمكننا تحديده موضوعياً، كما رأينا، لذا تبدو هذه الفكرة مفروضة بشكل قسري. وهي لا تحدد بالديموراطية لأن هذه تتأسس على التنوع في المشاريع وهي لا تضمن الحريات إلا من خلال هذا اليقين. وهذا ما يميزها عن الدولة السلطوية أو الكليانية. لذا تتميز دولة ـ الحماية والمخططة عبر تحديدها لصالح عام من خلال فهمها لا للرغبات الذاتية بل ما يمكن الاتفاق عليه وهي ما تعتبره حقوقاً . الحق بأوقات الفراغ، الحق باكتساب الثقافة، الحق بالتعليم العالي، الحق بالحضانة وسواها. بعبارات أخرى إنها تجعل من رفاهية الجميع أمراً موضوعياً وبمساعدة التقنية

الحديثة تسعى لتنظيمه. هل تستطيع الدولة أن تحكم كل الناس الاحرار مع بقائها منظمة للصالح العام؟ هذا هو السؤال الذي طرحه ف. هايك F. Hayek الذي يعتبر الليبرالية السياسية موازية لليبرالية الاقتصادية ودون أدنى مواربة. (La route de la Servitude p. 47). تأتي الدولة ـ العناية لتفرض هدفاً مشتركاً تعتمده موضوعياً لا لأنها تستقيه من رؤية أيديولوجية أو من معيار أخلاقي، بل لأنها تتصوره ماثلاً في كل الحريات الفردية. وهي بهذا تتحول إلى دولة طغيانية دون ما علم منها ودون ما علم من مواطنيها. تعتبر هذه الديكتاتورية الرخوة أكثر خطراً من كل ديكتاتورية أخرى معلنة. تقترف الدولة خطأ الاعتقاد بوجود هدف مشترك موضوعي وهي تعتقد خاطئة أيضاً أن باستطاعة المواطنين رغم الايديولوجيات المفروضة السير بالقوة نفسها من أجل تحقيق الهدف عينه: هنا يظهر الصالح العام صالحاً مادياً. إنها تقع في خطأ الحكومات القديمة التي «تدبر الاشياء»، إنها تصبح مديرة للحضانات وللجامعات معتبرة الناس مستهلكين للخدمات وليس ذواتاً أحراراً يسعون خلف أقدار حرة. إنها لا تتساءل عما يريد المواطن، بل عما تعتقد أنه يريده انطلاقاً من تكوينه الطبيعي.

يقوم النقد الليبرالي الذي يقدمه ف. حايك على فكرة التنوع: ثمة عدد من المواطنين المستفيدين لا يشاركون هذه الاعانة، بل بالعكس إنها مصدر إزعاج لهم، إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة انها تزعجهم من خلال المس بحرياتهم الاساسية. أما التيار النيو ـ ليبرالي فهو يسند النقد نفسه إلى حجج أخرى: إن المساعدة ـ المساعفة تقضي على بعض الحريات، لا لكونها حريات بل لكونها حريات مساواتية وصادرة عن الدولة. لا مجال للاختيار بين الحقوق ـ الحريات وبين الحقوق ـ الثقة. فالحقوق الثقة يجب أن تكون مضمونة لا موزعة بالقوة، ومن قبل الدولة.

الدولة المساعدة

تطرح المدرسة النيوليبرالية ـ المعروفة بالنظام الليبرالي مسألة التوفيق بين الحقوق ـ الحريات والحقوق ـ الثقة بشكل مختلف. إنها توحي بالعودة إلى الاسس الأولى التي تقوم عليها الحريات ـ الثقة. فما هو التبرير الاساسي الذي تقوم عليه. تسهم هذه الاسس في جعل الحقوق ـ الحريات أمراً عينياً ممكناً: لا بد من تربية معينة تجعل من حرية الرأي والتعبير أمراً عينياً، لا بد من توفير حد أدنى من الرفاهية حتى يتاح لحرية العمل أن تتحقق عينياً وهكذا. لكن قد يحدث أن يخضع

تحقيق هذه الحقوق إلى متطلبات مختلفة، والتي إذا ما اجتمعت ستؤدي إلى بعث دولة ـ العناية الحديثة.

- من جهة أولى لا يستطيع المجتمع الفردي، مجتمع القرن التاسع عشر أن يطالب بالثقة إلا من الدولة، ذلك أن أية جهة اجتماعية أخرى كانت قد انكشفت من خلال القوانين الثورية.
- من جهة ثانية أعلن المثال الاشتراكي الآخذ بالانتشار لا اكتساب الحقوق الثقة وحسب، بل التساوي من خلالها.

أدى هذان العاملان، وأحدهما اجتماعي والآخر أيديولوجي إلى بعث دولة ـ العناية باعتبارها نتيجة وحيدة: فالدولة هي الوحيدة القادرة على خلق المساواة.

لقد تسارعت الامور كما لو كانت المطالبة المشروعة التي تدعو إلى الحقوق ـ الدينية قد زاحت عن هدفها. لقد طالب القرن التاسع عشر ـ وبحق من زاوية ما تتضمنه حقوق الانسان من مثال ـ باستحقاقات لاولئك الذين لا يستطيعون عينياً الامتياز بحريات «شكلية». أما القرن العشرون فقد توصل لمنح كل المواطنين أياً كانت قدراتهم، استحقاقات متساوية. وفي ظل هذا التحول إذاً يمكننا تحديد ظهور الدولة ـ الحماية. وبالرجوع إذاً إلى الهدف الغائي الأول من الحقوق ـ الدينية، لا من خلال نفيها، يصبح بالامكان مطالبة الدولة الموجهة وإعادة تأمين الاكتمال الكلي للحقوق ـ الحريات.

يعتبر بعض الاقتصاديين وبعض علماء الاجتماع ممن ينتمي إلى المدرسة النيو ـ ليبرالية، بوجوب توزيع الاستحقاقات تبعاً للحاجات، ولا يجوز توزيعها على كل المواطنين دونما استثناء. لقد استطاعت كل من ألمانيا وسويسرا تحقيق هذه الرؤية للاشياء عينياً استناداً منهما إلى فلسفة اجتماعية محددة. وبالفعل تستند هذه الرؤية على التخلي وفي آن واحد عن الاشتراكية المساواتية وعن الفردانية المناضلة.

يفترض احترام حرية الاستقلال التطور الكلي للاعمال الحرة. تمنع دولة ـ الحماية عدداً كبيراً من المبادرات وذلك من خلال توزيعها للرفاهية قبل الشروع بالمطالبة بها. يجري الحديث عن مواطنين مرشدين (بفتح الشين): أما الدولة فتصبح مرشداً اجتماعياً بالفعل؛ أي أنها هي التي تقود أقدار الآخرين. يخيل الينا أن المواطن سيصبح أكثر نقصاناً بما يعطى له بما يحرم منه: فالعطية تلجم قدراته وتقلل من الشخصية. تخيم دولة ـ الحماية على المواطنين المحدودين؛ فالشخصية

لا تتفتح إلا بالأعمال، وحين تحرم من العمل تصبح هذه الشخصية شخصية طفولية. واستجابة منها على هذا الخطر تستند النيو ـ ليبرالية الالمانية على مبدأ التعاضد.

يقود مبدأ العمل هذا إلى معنى مزدوج، أحدهما سلبي والآخر إيجابي. من الناحية السلبية يستند هذا المبدأ إلى المطالبة بأن يترك لكل فرد، أو لكل مجموعة اجتماعية الحد الأقصى من المبادرة وذلك تبعاً لقدراتهم. وإيجابياً يعتبر هذا المبدأ أن تقوم الهيئة العامة بضمان الحد الادنى من الرفاهية ـ وتلك هي الحقوق ـ الدينية ـ حتى لو كانت المبادرة الحرة غير كافية. فلا يمكن أن يجد أي فرد نفسه محروماً من المساعدة المادية التي تتيح تحقيق الحقوق ـ الحريات عينياً والمساعدة هذه تتوزع بين السكن والمدخول بحده الادنى، التربية الثقافة الخ... إلا أن الدولة ليست إلا الضامن للحصول على هذه الخيرات: فهي لا توزعها بطريقة منظمة بل هي تساعد المواطنين على تحصيلها بأنفسهم. لا يقوم هذا المبدأ على تحرير الدولة من أعباء تثقلها بل على إبداء المزيد من احترام الفرد: فالمبادرة تجعل المبدأ كبيراً إلا أن توزيعه يسهم في تصغيره.

يعني هذا وجود عدد من المواطنين يكونون في الوقت نفسه قادرين على خلق الرفاهية للمجموعة وعلى طلبها أيضاً. وقد يستطيع المجتمع أن يؤمن الاستحقاقات قبل أن تأتي الدولة لتضفي عليها طابعها. فالقناعة الاساسية هنا تقوم على عدم وجود حد فاصل قاطع بين ما هو خاص ـ المربوط حصراً بالمصلحة الفردية ـ وما هو عام ـ يهدف المصلحة العامة. وقد يستطيع ما هو خاص أيضاً العمل لمصلحة العام، لا إنكاراً للذات بل انطلاقاً من الميل للمبادرة والخلق. فإذا ما قامت كتلة اجتماعية بفتح وتمويل متحف أو جامعة أو أي عمل آخر يتسم بفائدة عامة، فعلى الدولة أن تؤازر هذا العمل مالياً أو بأية طريقة أخرى. فكل ما يتم إنجازه بهذه الطريقة ستكون كلفته أقل، كما سيؤمن للمبادر نوعاً من الرضى الشخصي، كما سيسهم بتوزيع الاستحقاقات وتحديد سيئات تدخل الدولة الموجهة.

هكذا تضمن الدولة ـ المساعدة الحقوق الدينية أكثر مما تضمنها دولة ـ العناية، ثم انها لا تشكك بالحقوق ـ الحريات. بدل أن توزع الحقوق التي على الدولة دون تصنيف أو اختيار تستخدم الدولة المساعدة الحرية في توزيع الاستحقاقات. يفترض ذلك التخلي لا عن المساواة في الحقوق ـ الدينية ـ فهذه

معممة وإن بطرق مختلفة ـ بل عن مثال للتساوي نابع من الاشتراكية. بالواقع تعتبر الدولة ـ العناية الممثل الحديث للاشتراكية، مع الأخذ بعين الاعتبار تخلي هذه عن الماركسية. إن التوزيع العام والمنظم لاستحقاقات الدولة إنما يهدف لخلق تساوٍ في الرفاهية وعلى التساوي في الأعمال قبل ذلك كله: فالاشتراكية تستبعد مناصري الادب والعلم لأن أفعالهم تتجاوز ما باستطاعة المواطنين الآخرين أداءه، ولأن وجودهم يخلق فارقاً لا في ما تم انجازه بل في المبادرات أيضاً.

تفترض إرادة تعزيز وتطوير المبادرات الاجتماعية أن يكون المجتمع أيضاً مبنياً على العمل. فالفرد لا يستطيع إطلاقاً وبمفرده أن يقوم بالمبادرات في سلم ما يرتبط بالمصلحة العامة. تتحقق الدولة المساعدة عينياً في ألمانيا وسويسرا وفي ظل أنظمة فدرالية تؤازرها حياة جماعية محلية قوية. فسويسرا تعتبر تقاليد الاستقلال تقاليد قديمة جداً وهي في منتهى القوة بحث أن أن تحقيق مبدأ المساعدة فيها يبدو طبيعياً جداً. وفي ألمانيا يؤثر التيار الليبرالي الجديد الذي ظهر مع بداية القرن على أنقاض الاشتراكية الموجهة وعلى أنقاض الليبرالية الكلاسيكية، في السياسة الاقتصادية والاجتماعية منذ ما بعد الحرب.

تكمن اشكالية الدولة ـ العناية والدولة المساعدة في إطار السياسة الاقتصادية وليس في إطار المؤسسات بشكل خاص. وبشكل أقل يعني هذا السؤال أيضاً دولة القانون وذلك بقدر ما تكون هذه خاضعة لعدم الاستقرار بسبب مبالغات الدولة ـ العناية. توحي فكرة المساعدة باقامة حواجز تسمح بتحاشي الاختلال الاقتصادي ـ الاجتماعي في الدولة، تماماً كما يستخدم الدستور ضمانة إزاء التعسف السياسي للدولة. يندهش التيار الليبرالي الجديد من محاولة الديموقراطيات الحديثة احتواء الدولة على الصعيد المؤسساتي مع تركها توجه الحياة الاجتماعية استبدادياً. يجد هذا الخطاب صدى له في البلدان الجرمانية ذلك أن البروتستانت هم تقليدياً لا مساواتيون. أما البلدان اللاتينية والمساواتية فهي أقل حساسية إزاء التحذيرات المناهضة لمفهوم العناية.

تهدف الدولة ـ الضامنة، وبعيداً عن الغائيات الخارجية كما هو الحال بالنسبة لانماط سياسية أخرى، تهدف بكل بساطة إلى السماح بقيام تطور مجتمع لا يكون جزءاً منها. نظراً لتأسسها على احترام الشخصيات والكتل الاجتماعية تقبل هذه الدولة الفشل وتحاول تحاشيه أو أن تحد من تأثيراته العكسية. إن سياسة تعرف أنها غير كاملة ـ بمقابل سياسات أخرى غير كاملة لكنها لا تعرف ذلك ـ وتستند على

غائيتها الخاصة لهي سياسة تظل أعجز من أن تخلق الحماس. وبامتناعها عن تحديد صالح مشترك أو عن الدفاع عن حقائق رسمية فهي تمنع على نفسها حمل مشاريع حاملة للآمال، بل إنها غالباًما تخلق الضجر بدل الرغبة بالمغامرة. إنها مسالمة وتميل إلى المصالحات التي تصل بها إلى حد الشلل. ولذلك نجدها مخترقة بتيارات نقدية وتمردات ضد الضعف. ولأنها مدعوة لخلق التناقض بين الحرية والمساواة ولأنها ترتبط بفضيلة آنية عند المواطن أصبح الجميع على وعي بأنها «نظام زائل» ـ ولكن من ليس كذلك؟ ـ يجهل الحكم الفردي التناقضات، أو هكذا خيل الينا حتى العام 1989 حين انهار وإن جزئياً، النظام السوفياتي. ومع ذلك فإن الأمل يتأتى من القناعة بأن هذه السياسة التي ترتبط بوعيها لغائيتها ولما هو استبدادي ولاحترامها لمجتمع يتغير دون انقطاع، ولسياسة هذه قادرة باستمرار على إيجاد ظروف تجددها باستمرار. لتأسسها على أزمات جرى استيعابها تعتمد هذه السياسة على التجدد حتى تستمر (ففي العصور القديمة استعانت السياسات المتعددة بمخيلة جد غريبة حتى أتيح لها مقارعة الخصوم الذين حاولوا الاستفادة من ضعفها ومن الحالة المسالمة، راجع M. I. Finley, L'invention de la politique 89)، وربما كان ذلك ما أتاح لها الاستمرارية. خلافاً للسياسات الكليانية لا تبتعد هذه عن التاريخ المعاش؛ وهي بالنتيجة تتقبل اللاتحديد. يعتبر أن هذا التحديد سبباً من أسباب ضعفها، لكنه ربما أتاح لها أيضاً إمكانية مقاومة الاخطار الداخلية والخارجية. لا بد لنا أن نلاحظ مع نهاية هذا القرن أن الكليانية التي اعتبرت نفسها أزلية إنما قضت على نفسها من الداخل في الوقت الذي تسعى فيه الديموقراطيات الليبرالية التي قيل أنها قد ضاعت، إلى الانتشار أكثر فأكثر.

خاتمة

يتناسب القرن العشرون مع نجاح دولة القانون، والتي يزداد تحديدها دقة وتأثيرها اتساعاً. أما الدولة الضامنة القريبة الفقيرة وسط النظم الكبرى والمذهلة فلا تعد بصعود نجمها، وهي تعتبر غايتها في احترام الوسائل ولا تقيم حلولاً للتواصل بين المجتمع الحاضر والمجتمع المقبل. إنها الفكرة الوحيدة التي لا تعتبر فكرة نسقية ولكنها تدعي مع ذلك العالمية ليقينها ـ بحق أو بباطل؟ ـ بالترابط مع طموح الانسان العالمي لتحقيق السعادة. من هنا كان التبشير الذي تقوم به ومن هنا اكتسبت أيضاً سمتها المحاربة. يشهد هذا العصر منذ بدايته وحتى نهايته صراعاً بين دولة القانون والدولة الايديولوجية/ الكليانية. في هذا العصر الذي شهد القلق في فترة ما بين الحربين وعدم اليقين في الحروب ما بين الاربعينات والخمسينات ومخاوف الحرب الباردة، في هذا العصر ظلت الافكار هي التي تصارع وسط الدبابات التي تعترضها.

بدت دولة القانون قوية من الناحية العسكرية؛ لكنها ظلت ضعيفة في الروح: مترددة، مسالمة، محافظة على مسافة من الذات، عارضة أخطاءها في الساحة العامة، مسامحة حتى أقصى الحدود، أما الايديولوجيات فقد مارست الاكاذيب والاحتيال والكلبية. ومع ذلك فقد قارنت الشعوب ومنذ مدة طويلة بين ما حققته دولة القانون مع أحلام ودعاية الدولة الايديولوجية، والمقارنة هذه بالطبع تقوم على ميزان لا يعرف العدالة.

حيث تقوم حرب الدبابات والصواريخ بالحلول مكان حرب الافكار بين الواقعية السياسية والنظم التي تتوخى إعادة خلق الانسان، هنا تعتبر دولة القانون نفسها الخاسر المحتمل، ولكن الاعتماد كان هنا على حسابات تخلو من كل حدس لم يكن مقدراً لاحد الايمان به، وهو ما عبر عنه كارل ياسبرز: على الحرية

أن تفرض نفسها بقوة وجودها فقط دون أي عامل آخر ـ وسط «معركة كشف» وبحكم فضيلتها كنموذج فقط لا غير، يجب أن تفرض الحرية نفسها بما تمارسه من إغراء، بل بالتنويم المغناطيسي إذا جاز لنا القول. فكرة ساذجة؟ ولكن الاجابة في جزء منها هي بلا. وتحرر أوروبا الشرقية في 1989 و1990 لم يكن ممكناً دون الانهيار المضمر للاتحاد السوفييتي. ولكن هذا التحرر مع ذلك ما كان ممكناً أيضاً لولا ارادة الشعوب نفسها وهي إرادة تدين أيضاً لما وجدته في النموذج الليبرالي التعددي من إغراء. من الواضح جداً أن السلطة السوفياتية قد فكت الملزمة ضعفاً / أو لحسابات أجرتها وليس لوعي سيء أو إنطلاقاً من ندم أخلاقي ـ لا أحد غيرنا قادر على ترك معركة إنطلاقاً من وعي سيء، ولكننا لا نرى فرادة حالتنا. لكنه ليس ممنوعاً إنطلاقاً من بعض الاشارات الاعتقاد بأن امبراطورية الشرق قد أصابها من جانبنا، وإن بقدر غير أكيد أيضاً، تلك العدوى التي أصابتنا بها الماركسية اللينينية إبان هذه العقود الأخيرة من السنين.

لقد سقطت الماركسية اللينينية بطريقتين مختلفتين: في سياستها؛ وفي مدى ايديولوجيتها العالمي. والطريقتان تنسجمان معاً ولكن وللغرابة، دون تماس ولا ترابط سببي فعلي.

كان السقوط السياسي واضحاً، وعلى كل الاحوال بالنسبة للاهداف الموضوعة لا بالنسبة لثورة 1917 (بامكان السلطة السوفياتية أن تعتبر حكم بلاد نازفة نجاحاً، مع العلم أنها تتمتع بقدرة عسكرية تعتبر الثانية عملياً، وهي القادرة بكل الاحوال على قمع الحركات الاستقلالية على البلطيق. بكل الاحوال تظل فكرة السقوط فكرة ذاتية بحد ذاتها. وكان بوسع أي مراقب غير ملتزم بالماركسية أن يعلم منذ عدة عقود بأن الاقتصاد الجماعي قد أودى الى العوز وبأن الدولة الايديولوجية قد خلقت القمع. إلا أن هؤلاء المراقبين غير الملتزمين كانوا قلة وسط الانتلجنسيا الاوروبية. والكارثة الاقتصادية والبشرية لم تكفي إذاً لايجاد خلل في العقيدة. وكان يجب أن تعرض هذه الكارثة وتشرح من قبل ممثلي الاورثوذكسية بالذات مع كل ما رافق هذا العرض من خيبة أمل. لقد كان هذا اعترافاً بالفشل، وليس الفشل بحد ذاته هو الذي سجل علامة على انتهاء الايتوبيا، كما لو كان ثمة حاجة لاعادة هؤلاء المناصرين قبل إرسالهم مجدداً.

شهدت السنوات ما بين 1989 -1990 والتي اعتبرت اختتاماً لعصر ابتدأ عام 1914، شهدت سحق الدفاعات الكليانية. والثورات المتتابعة في أوروبا الشرقية هي

الثورات الحديثة الأولى التي لا تقتل أبناءها. ذلك أنها وفي نهاية مرحلة من الثورات الأولى المناهضة للثورة، من الثورات التي ترمي لاعادة العالم الى موقعه ولوضع حد لنهاية مشروع جهنمي يهدف لاعادة خلق الانسان وربما كانت تبشيراً ببداية عصر واقعي جديد يتناسب مع العصر الروحي الذي بشر به مالرو ـ تحل الايتوبيا مكان الواقعي والروحي في آن وانفجارها يمكن أن يرمم العبارتين المتكاملتين والمتحدتين في آن.

في حالة الاشياء الحاضرة تعتبر دولة القانون هي المنتصرة إما بما تقدمه من إغراء أو بالمصادفة، ومع ذلك فهي ليست الممثل الناجح في مسرحية درامية مزدكية. وإذا كانت الرغبة فيها قد بدت واضحة الى هذا الحد وذلك بالمقارنة مع ما اقترفه خصومها من أمور مجنونة. ففي الواقع لا تبدو هذه الدولة بوجه ملائكي بل هي شكل سياسي من جملة وجوه أخرى مع كل ما تمثله السياسة من ماكيافلية. ومن الخطأ بمكان أن نتصور نموذجها وقد اجتاح العالم بأسره كما لو كانت تشكل الجو السياسي الوحيد الذي يتنفسه أناس جديرون بهذا الاسم، لا يعني انتهاء الماركسية اللينينية في الاتحاد السوفياتي إحلال ليبرالية سياسية اقتصادية بمقتضى رسيمة فكرية بديلة ومبسطة تكون في الغالب افقاراً لفهمنا لهذه التصورات. وإذا كانت امبراطوية الشرق غير قادرة على السيطرة خارج الايديولوجية الباطلة، عندها بامكان انهيار الامبراطورية أن يؤدي الى ظهور، وبحسب رسيمة تاريخية معروفة، عدد من الدول الارهابية الصغيرة لتقوم على أنقاض الدولة المركزية.

لا يعني الانهيار الحالي للايديولوجيات «نهاية للتاريخ» فحالة العالم كما تبدو لنا الآن تمنعنا من الاعتقاد بوجود نوع من العالمية الطبيعية لدولة القانون. لا يمكن لدولة القانون ان تتموضع إلا وسط مجتمعات فردية وعلمانية وهاتان خاصيتان تفتقدهما معظم بلدان العالم. يمثل القرن العشرون قمة وانتهاء الآمال السحيقة التي تولدت في الفكر الغربي. وهو لا يترك لنا مجالاً للقول وفي أية لحظة من اللحظات بانتشار عالمي «لمملكة العقل» التي دعى اليها مؤرخو القرن التاسع عشر. بعد الماركسية ـ اللينينية والنازية والفاشية، فإن الانظمة الاسلامية التقليدية هي ما يمثل الآن الفكر الكلياني الذي لا يعتبر نتاجاً فكرياً أوروبياً. وإذا ما أرادت دولة القانون أن تستمر وان تتطور فعليها إذاً أن تعمق تبريراتها وأن تتخلى عن الاغراء الملائكي وأن تنشر هذه الروحية التي تشتق من الاعتزاز بالذات.

لوحة زمنية بأهم الاحداث السياسية ـ الثقافية

لقد تم اختيار الاحداث بالنظر لأهميتها بالنسبة لتاريخ العقائد السياسية. والاعمال المشار اليها هي على العموم من الأعمال التأسيسية لتيارات فكرية أو ممثلة لعقائد سياسية، أو انها كانت ذات تأثير مباشر في الفترة التي يعالجها هذا الكتاب.

1807 -1808 ـ فيخته ينشر مؤلفه خطابات الى الامة الالمانية.
1844 ـ ماركس ـ المسألة اليهودية.
1855 ـ أ. دي غوبينو، مقالة عن اللامساواة بين الاعراق الانسانية.
1859 ـ داروين، أصل الانواع.
1863 ـ تشرنيشفسكي، ما العمل؟ قصة عن الناس الجدد.
1867 ـ ماركس، رأس المال الجزء الأول.
1873 ـ باكونين، الدولنة والفوضى.
1884 ـ انجلز، أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة.
1882 -1907 ـ لا تور دي بين، نحو نظام اجتماعي مسيحي.
1914 ـ مصرع جان جوراس. ألمانيا تعلن الحرب.
1917 ـ الثورة في روسيا. لينين. الدولة والثورة.
1918 ـ حرب أهلية في روسيا. إعلان الارهاب.
1919 ـ معاهدة فرساي.
ـ ج. سوريل، من أجل نظرية للبروليتاريا.
1920 ـ هتلر يعلن تأسيس حزب العمال القومي ـ الاشتراكي.
1922 ـ موسيليني يزحف الى روما.
ـ قيام الاتحاد السوفييتي.

1924 ـ وفاة لينين.

ـ انتصار اتحاد اليسار في فرنسا.

1925 ـ نشر كتاب هتلر «كفاحي» في ألمانيا.

1926 ـ الديكتاتورية الفاشية تفرض في إيطاليا.

ـ انقلاب فاشل لهتلر في ميونيخ.

1929 ـ اهتزاز البورصة في نيويورك.

1930 ـ الحزب القومي ـ الاشتراكي يحرز 8% من أصوات الناخبين في ألمانيا.

1932 ـ سالازار رئيساً للوزارة ووزيراً للمالية في البرتغال.

1933 ـ هتلر يصبح مستشار الرايخ. حريق مبنى البرلمان.

1934 ـ قوانين عرقية في ألمانيا.

ـ إيمانويل مونييه، الثورة الشخصانية والشيوعية.

1936 ـ أ. هاليفي، عصر الطغيانات.

ـ تروتسكي، الثورة المغدورة.

ـ اندلاع الحرب الاهلية في إسبانيا.

1938 ـ هتلر يدخل النمسا.

1939 ـ حكم فرنكو في إسبانيا.

1940 ـ هتلر يجتاح بلجيكا.

ـ حكم بيتان في فرنسا.

ـ افتتاح معسكر أوسفتس.

1942 ـ ج. شومبتر، الرأسمالية، الاشتراكية والديموقراطية.

1943 ـ الانقلاب على موسيلليني.

1944 ـ تحرير باريس.

1945 ـ مؤتمر يالطا.

ـ مقتل موسيليني.

ـ هتلر ينتحر في متراسه.

ـ قيام منظمة الامم المتحدة.

ـ محاكمة نورمبرغ.

1949 ـ محاكمة كرفتشنكو.

1951 ـ أ. هارندت، أصل الكليانية.

1954 ـ م. دجيلاس، الطبقة الجديدة.
1955 ـ توقيع حلف فرسوفيا.
1956 ـ الدبابات الروسية تسحق الثورة الشعبية في المجر.
1957 ـ ك. فيتفوجل، الارهاب الشرقي.
1961 ـ بناء جدار برلين.
1968 ـ الدبابات السوفياتية في براغ.
1970 ـ جائزة نوبل تمنح لألكسندر سولجنتسين.
1974 ـ سولجنستين. أرخبيل الجولاق.
1976 ـ أ. زينوفييف، المرتفعات المتثائبة.
1981 ـ فرنسوا ميتران رئيساً للجمهورية في فرنسا.
1982 ـ نجاح باهر للحزب الاشتراكي في إسبانيا.
1989 -1990 ـ تحرر بلدان أوروبا الشرقية.
1991 ـ الغاء حلف فرسوفيا.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS

Arendt H., *Le système totalitaire (Les origines du totalitarisme)*, Le Seuil, 1972.
— *La nature du totalitarisme*, Payot, 1990.
Aron R., *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.
— Histoire et politique, dans *Commentaire* n° 28-29, février 1985.
Baechler J., *Démocraties*, Calmann-Lévy, 1985.
Bakounine M., *Etatisme et anarchisme*, Champ-Libre, 1976.
Beaud M., *Le socialisme à l'épreuve de l'histoire*, Le Seuil, 1982
Berdiaev N., *Les sources et le sens du communisme russe*, Gallimard, 1938.
Berlin I., *Les penseurs russes*, A. Michel, 1984.
Besançon A., *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, 1977.
— *La falsification du bien*, Julliard, 1985.
Bilger F., *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964.
Bosch-Gimpera P., *Les Indo-Européens*, Payot, 1980.
Bourgin G., *Le socialisme*, PUF, 1986.
Boutang P., *Maurras*, Plon, 1984.
Burdeau G., *La démocratie*, Le Seuil, 1956.
Cannac R., *Netchaiev*, Payot, 1961.
Carrère d'Encausse H., *Staline*, Flammarion, 1979.
Le Cérès par lui-même, Ch. Bourgeois, 1978.
Chafarevitch I., *Le phénomène socialiste*, Le Seuil, 1977.
Colombat J., *La fin du monde civilisé*, Vrin, 1946.
Darwin C., *La descendance de l'homme*, Complexe, 2 vol., 1981.
— *L'origine des espèces*, La Découverte, 1980.
Desanti D., *Les socialistes de l'utopie*, Payot, 1970.
Djilas M., *La nouvelle classe*, 1957.
Durkheim E., *Le socialisme*, F. Alcan, 1928.
Engels F., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions Sociales, 1975.
Faye, J.-P., *Langages totalitaires*, Hermann, 1972.
Fichte J. G., *Discours à la nation allemande*, Aubier, 1981.
Finley M. I., *L'invention de la politique*, Flammarion, 1983
Freund J., *Racismes et anti-racismes*, Klincksieck, 1986.
— *La décadence*, Sirey, 1984.
— *Le nouvel âge*, M. Rivière, 1970.

Gallo M., *L'Italie de Mussolini*, Librairie académique Perrin, 1964.
Gaucher R., *L'opposition en URSS*, A. Michel, 1967.
Gaxotte P., *Histoire de l'Allemagne*, Flammarion, 1975.
Gobineau A. de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, P. Belfond, 1967.
Gorbatchev M., Le monde futur, dans *Le socialisme du futur*, vol. 1, n° 1, 1990.
Grosser A., *Hitler et la naissance d'une dictature*, A. Colin, 1985.
Halévy E., *L'ère des tyrannies*, Gallimard, 1938.
Hayek F., *La route de la servitude*, PUF, 1985.
Hegel G. W., *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1986
— *La raison dans l'histoire*, UGE, 1965.
Hitler A., *Mein Kampf*, NEL, 1934.
Sur l'individualisme, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1986.
Jaspers K., *La bombe atomique et l'avenir de l'humanité*, Paris, Buchet-Chastel, 1963.
— *Essais philosophiques*, Payot, 1970.
Jaurès J., *Anthologie*, présentée par L. Lévy, Calmann-Lévy, 1983
Jelen C., *L'aveuglement*, Flammarion, 1984.
Jouvenel B. de, *Du pouvoir*, Ed. du Cheval Ailé, 1945.
Kolakowski L., *Histoire du marxisme*, Fayard, 1987, 2 vol.
— *L'esprit révolutionnaire*, Ed. Complexe, 1978.
Lacouture J., *Léon Blum*, Le Seuil, 1977.
Ladous R., *De l'Etat russe à l'Etat soviétique*, Sedes, 1990.
La Tour du Pin R. de, *Vers un ordre social chrétien*, Beauchesne, 1907.
Lefort C., *L'invention démocratique*, Fayard, 1981.
— *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986.
Lénine V. I., *Que faire ?*, Le Seuil, 1966.
— *L'Etat et la révolution*, Paris, Ed. Sociales, 1969.
— *Notes, Œuvres complètes*, Ed. Sociales, 1959, t. 36.
— *Testament*, suivant le *Rapport secret de Khrouchtchev sur Staline*, Champ-Libre, 1970
Lévy-Strauss C., *Race et histoire*, Denoël, 1987.
Maritain J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle* , *Christianisme et démocratie*. dans *Œuvres complètes*, vol. VII, Fribourg-Suisse, Ed. Universitaires, 1988.
Maurras C., *Mes idées politiques*, Fayard, 1937.
— *Dictionnaire politique et critique*, Paris, Cahiers Ch. Maurras.
Milza P., *Les fascismes*, Imprimerie Nationale, 1985.
Mitterrand F., *Ici et maintenant*, Fayard, 1980.
Sur le mode de production asiatique, Centre d'Etudes et de Recherches marxistes, Ed. Sociales, 1974
Mounier E., *Manifeste au service du personnalisme*, Montaigne, 1936
— *Révolution personnaliste et communautaire*, Montaigne, 1934.
Mussolini B., *L'Etat corporatif*, Vallecchi Editore, Firenze, 1936.
Polanyi K., *La grande transformation*, Gallimard, 1983.
Poliakov L., *Moscou troisième Rome*, Hachette, 1989.
— *Le mythe aryen*, Complexe, 1987.
— *Les totalitarismes du XX^e siècle*, Fayard, 1987.
— *Histoire de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, 1961-1977, 4 vol.
— *Bréviaire de la haine*, Complexe, 1986.
Popper K., *La société ouverte et ses ennemis*, Le Seuil, 1979, 2 vol.
Rocard M., *Le PSU et l'avenir socialiste de la France*, Le Seuil, 1969.

Roger J., L'eugénisme 1850-1950, dans *L'ordre des caractères,* Vrin, 1989.
Röpke W., *Au-delà de l'offre et de la demande,* Payot, 1961.
— *La crise de notre temps,* Payot, 1962.
— *Explication économique du monde moderne,* Editions politiques, économiques et sociales, 1940.
Rostand J., *Charles Darwin,* Gallimard, 1975.
Salazar O., *Principes d'action,* Fayard, 1956.
— *Une révolution dans la paix,* Flammarion., 1936.
— *Comment on relève un Etat,* Flammarion, 1938.
Sartori G., *Théorie de la démocratie,* A. Colin, 1973.
Sartre J.-P., *Réflexions sur la question juive,* Gallimard, 1954.
Schmitt C., *La notion de politique. Théorie du partisan,* Calmann-Lévy, 1972.
Schumpeter J., *Capitalisme, socialisme et démocratie,* Payot, 1963.
Soljenitsyne A., *Comment réaménager notre Russie ?,* Fayard, 1990.
Sorel G., *Réflexions sur la violence,* M. Rivière, 1972.
Souvarine B., *Staline,* G. Lebovici, Paris, 1985.
Speer A., *Au cœur du III^e Reich,* Fayard, 1971.
Tacite, *La Germanie,* Les Belles-Lettres, 1983.
Taguieff P. A., *La force du préjugé,* La Découverte, 1987.
Todd E., *L'invention de l'Europe,* Le Seuil, 1990.
Touchard J., *La gauche en France depuis 1900,* Le Seuil, 1977
Trotski L., *De la révolution,* Minuit, 1963.
— *Terrorisme et communisme,* UGE, 1963.
— *Ma vie,* Gallimard, 1953
Weber E., *L'Action française,* Stock, 1962.
Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Plon, 1964.
Weil E., *Philosophie politique,* Vrin, 1989.
Wittfogel K., *Le despotisme oriental,* Minuit, 1977.

فهرس

هذا الكتاب

يسعى القرن العشرون ليحقق عينياً الافكار التي طرحت في القرن التاسع عشر. وبما أن القرن التاسع عشر قد أوجد الايتوبيات فإن القرن العشرين قد نظم القمع المؤسساتي.

يتخيل القرن العشرون نظماً روحية خاطئة، ذلك أن العقلانية الحديثة قد أوجدت نشافاً في الروح وهو يستعين في ذلك كله بالعقلانية الموروثة. لقد انتهت الاديان لتحل مكانها خرافات متجددة. حلت السياسة مكان المقدس: لقد حافظت على تعليمها المسيحي، وعلى طقوسها وعلى كهنتها. إنها تخلق التعصب بطريق منطقي لاعتقاد منها أنها قد أبدت الفردوس.

تظهر المبادئ السياسية نفسها في القرن العشرين مبادئ ثورية، باستثناء دولة القانون. لكنها أخفقت جميعها في إعادة ترميم ما هو اجتماعي. وفي نهاية المطاف فإن دولة القانون هي الوحيدة التي حققت الثورة الحق.

الناشر



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع